جنوری ۱۹٦۳

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

# ENGLISH PUBLICATIONS

ISLAMIC IDEOLOGY

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12

★

ISLAM & COMMUNISM

*By* Dr Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10

★

METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3.75

★

FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Re. 0.75

★

MUHAMMAD THE EDUCATOR

*By* Robert L. Gulick
Rs. 4.25

QUR'ANIC ETHICS

*By* B. A. Dar
Rs. 2.50

KEY TO THE DOOR

*By* Captain T. S. Pearce
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STAT
AND SOCIETY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12

★

WOMEN IN ISLAM

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7

★

ISLAM AND THEOCRACY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
*Rs. 1.75*

FALLACY OF MARXISM

*By* Dr Mohammad Rafiuddin
Rs 1.25

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYII
AHMAD KHAN

*By* B. A. Dar
Rs 10

SOME ASPECTS OF ISLAMIC
CULTURE

*By* Dr S. M. Yusuf
Rs. 2.50

**INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**

**CLUB ROAD, LAHORE -3**

جنوری سنہ ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ شمارہ ۱


## ادارہ تحریر




سالانہ: آٹھ روپے | فی پرچہ: ۵۰ پیسے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

# ترتیب





| طابع ناشر | مطبوعہ | مقامِ اشاعت |
|---|---|---|
| پروفیسر ایم - ایم شریف | دین محمدی پریس لاہور | ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ، لاہور |

محمد حنیف ندوی

# تأثرات

پچھلے دنوں ہمارے ادارہ میں اینڈرسن صاحب تشریف لائے۔ یہ انگلستان کے ایک مشہور ادارے پیک ہارس کالج، لندن میں فقہ وقانون کے پروفیسر ہیں۔ حال ہی میں انھوں نے مشرقِ اوسط کا دورہ کیا ہے۔ جس سے ان کا یہ مقصد تھا کہ بلادِ اسلامی میں جو فقہی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں ان کا بنظرِ غائر مطالعہ کریں۔ اور یہ دیکھیں کہ ان میں کس حد تک مغربی افکار وتصورات کی جھلک نمایاں ہے اور کس حد تک یہ اسلام ہی کے تقاضائے فروغ وارتقا کی رہینِ منت ہیں۔ لاہور میں ان کی کئی تقریریں ہوئیں جن میں انھوں نے نہایت قابلیت، دقیقہ رسی۔ اور سلیقے سے اپنے مطالعہ وسفر کے نتائج پیش کیے۔ اور ازراہِ کرم انھوں نے اسی سلسلہ میں ہمیں بھی موقع دیا کہ ہم اس اہم علمی وفکری موضوع پر ان سے تبادلِ خیال کریں اور دیکھیں کہ پاکستان میں تہذیب وتمدن کے دھارے جس رخ پر جا رہے ہیں، اور تشریع وفقہ کی تشکیلِ جدید کے تقاضے جن قالبوں میں ڈھل رہے ہیں ان میں مغربیت اور تقلید کا حصہ کتنا ہے۔ اور خود اسلامی روح کی کارفرمائیوں کا کس حد تک دخل ہے؟

ہم ان کے مطالعہ، شغف اور دقتِ نظر سے بلاشبہ متاثر ہوئے اور متاثر سے زیادہ متحیر بھی ہوئے کہ یہ حضرات فقہ ایسے دقیق موضوع پر کتنی گہری نظر رکھتے ہیں۔ لیکن یہ ضرور کہیں گے کہ اسلامیات سے متعلق درجہ تخصص پر فائز ہونے کے باوجود ان میں ایک نقص یہ رہ جاتا ہے کہ یہ اسلام کی روح کو پانے اس کے باطن کو سمجھنے اور اس کے فطری تقاضوں کو جان لینے میں علم وفضل کے باوجود ناکام رہتے ہیں۔ وہ اس پر پہونچ نہیں سکتے کہ تمام اسلامی ممالک میں زندگی کی طغیانیاں ایک نئے ساحل کی تلاش میں ہیں اور مغربی افکار وتصورات کا ذوقِ آرائش اسلامی معاشرہ کو کس رخ کے نئے نئے روپ عطا کر رہا ہے

لیکن یہ حقیقت انھیں کون سمجھائے کہ اسلام بجائے خود ایک ترقی پذیر اور متحرک مذہب ہے۔ اس سے اور سنورتا ہے، اور مجلا ہوتا ہے اور افقِ ارتقا پر آفتاب و ماہتاب بن کر چمکتا ہے۔ فیشن اور تہذیب و تمدن کی کھوکھلی لغویات سے قطع نظر جب فقہ و قانون کی سطح پر ہمارے ہاں کوئی سنجیدہ تغیر رونما ہو تو اس کا باعث اور سبب بیرونی تقلید نہیں خود اسلام کا وہ اندرونی مطالبہ اور وہ باطنی تقاضہ ہوتا ہے جو زندگی کو نیے راستوں پر ڈالنے کا متمنی ہے۔ اسلام اور زندگی، اسلام اور علوم معارف، ایک ہی حقیقت کی دو مختلف تعبیریں ہیں۔ مغرب نکاح و طلاق کے بارے میں ان چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں پر حیران اور خوش ہے جو مشرقِ اوسط اور پاکستان میں بروئے کار آرہی ہیں۔ اور ہمارے سامنے یہ مسئلہ ہے کہ کیونکر اسلام کے ان اقتصادی، سیاسی اور اجتماعی مضمرات کی روشنی میں پورے معاشرہ کو ایک نئی صورت میں پیش کیا جائے کہ جن کو ابھی تک آزمایا ہی نہیں گیا۔ اور جن کی جلوہ آرائیوں کا ابھی عالمِ انسانی نے مشاہدہ ہی نہیں کیا۔ اقبال کس قدر صحیح بات کہہ گیا ہے کہ اسلام صرف وہی نہیں جس سے ہم بہرہ مند ہوئے بلکہ اس میں وہ حقیقتیں بھی شامل ہیں جن سے ہمیں ابھی بہرہ مند ہونا ہے۔ مسٹر اینڈرسن سے عائلی قوانین پر خصوصیت سے تبادلِ خیال ہوا اور وہ یہ بات سن کر خوش ہوئے کہ ان کی ترتیب و تدوین میں ادارہ کے اہل الرائے نے بھی معتدبہ حصہ لیا۔ لیکن اس باب میں بھی ہمارے اور ان کے نقطۂ نظر میں وہی اصولی تفاوت رونما تھا جس کا ہم نے ابھی ابھی ذکر کیا۔ یورپ کے ان تمام اہلِ علم کی طرح جو مشرقی علوم و تحریکات سے دلچسپی رکھتے ہیں، ان کا بھی یہی خیال معلوم ہوتا تھا کہ ان اصلاحات کے پیچھے مغرب کی تمدنی و تہذیبی برتری کا تصور کارفرما ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ ہمارے ہاں ایسے متجددین کی کمی نہیں جو ہر اجتماعی اصلاح کے لیے ہمیشہ کتاب و سنت کے بجائے مغرب کی طرف دیکھنے کے عادی ہیں، مگر ہم یہ ضرور کہیں گے کہ اصلاحِ احوال کی غرض سے ہمیں مغرب کی منت پذیری کی قطعاً حاجت نہیں۔ اسلام کے مضمرات اصلاح و تجدید میں وہ تمام فکری و اصولی عناصر پہلے سے موجود ہیں جن سے کہ ایک صالح، صحت مند اور ترقی پذیر معاشرہ ترتیب پاتا ہے۔

آسانیِ فہم کی خاطر تعدد ازدواج اور وحدتِ ازدواج ہی کے مسئلہ کو لیجیے۔ اس کی تعبیر میں

دو موقف پیش کیے جا سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وحدت ازدواج کا تصور نصب العین ہے۔ اور کثرت ازدواج ایک طرح کی اجتماعی برائی تھی جسے بعض تاریخی مجبوریوں کی بنا پر اختیار کر لیا گیا۔ اور اب جب کہ تعلیم و تربیت نے ان تاریخی مجبوریوں کو دور کر دیا ہے ہمیں اسی نصب العینی تصور کی طرف بڑھنا چاہیے۔ دوسرا موقف یہ ہے کہ وحدت ازدواج اور کثرت ازدواج دونوں صورتیں یکساں جواز کی حامل ہیں اور بشرط عدل دونوں ہی کو نصب العینی قرار دیا جا سکتا ہے۔ یعنی اگر باہمی تعلقات میں عدل و احسان دائر و سائر نہیں ہے تو ان میں کسی پر بھی ایک نصب العینی شادی کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اس موقف کی مزید تشریح کے سلسلہ میں اس حقیقت کو بھی سامنے رکھیے کہ کسی بھی امر مباح پر اس صورت میں قدغن عائد کر دینا جب کہ اس سے عدل و انصاف کے تقاضے مجروح ہوتے ہوں عین اسلامی اصولِ فقہ کے مطابق ہے۔ اس لیے اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ موجودہ معاشرہ کو وحدتِ ازدواج کی سطح پر لایا جائے۔ تو اس کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ ہم کثرتِ ازدواج کو معاذ اللہ معصیت سمجھتے ہیں، یا ایک تاریخی شر تصور کرتے ہیں۔ یہ موقف ہماری شریعت، ہماری تاریخ، اور ہماری فقہ کے ساتھ بالکل ہم آہنگ نہیں۔ ہم جو کچھ کہتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ کثرتِ ازدواج سے چونکہ موجودہ حالات میں متعدد اجتماعی قباحتیں پیدا ہوتی ہیں اور عدل و انصاف کے تقاضوں کو قائم رکھنا سخت دشوار ہو جاتا ہے اس لیے قرآن ہی کے منشا کے مطابق ہمیں ایک بیوی پر اکتفا کرنا چاہیے۔

نقطۂ نظر کے اس اختلاف سے دو باتوں کی تردید مقصود ہے۔ ایک تو یہ کہ وحدتِ ازدواج کا مسئلہ ہمارے لیے بالکل اجنبی، مستعار اور تقلید پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ ہمارا اپنا مسئلہ ہے۔ اور ہمارے ہاں فقہ میں ایسی لچک پائی جاتی ہے کہ جس کی روشنی میں اس کی جملہ جزئیات و تفصیلات کو مرتب کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ناگزیر شخصی حالات میں بعض لوگوں کو کثرتِ ازدواج کا حق دینا چاہیے۔ اور اس کے دروازہ کو اس طرح سختی کے ساتھ بند نہیں کر دینا چاہیے کہ جس سے شریعت کی وہ تمام مصلحتیں ہی ختم ہو جائیں جو اس سلسلہ میں ملحوظ رکھی گئی ہیں۔

---

# مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق
امی فکر و خیال کی ازسرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس
منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ
ات کا مقابلہ کیا جا سکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور
سری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات
ی دین قرار دے دیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ اس ادارہ کا بنیادی
یدہ یہ ہے کہ اسلام ایک ارتقا پذیر تصورِ حیات ہے جس کی بنیادیں اٹل اور ناقابلِ تغیر ہیں لیکن جس کے تفصیلی قوانین میں
الات ترمیم و تبدیلی ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ ایسی ترمیمات اور تبدیلیاں انہی اصولوں پر مبنی ہوں جو بنیادِ اسلام ہیں۔ اس
یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے
ہیں ارتقائے حیات کی پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں، جو زندگی کے مختلف
ائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ان حضرات کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان کی
اعت سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں
بوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ ادارہ کی ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ اور پاکستان کے صوبوں اور
ںکے تعلیمی ادارے بھی ان مطبوعات کی اہمیت اور افادیت کو محسوس کرتے ہوئے ادارے کی معاونت فرما رہے ہیں
ے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان
اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب
سکتی ہیں۔

سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

محمد جعفر پھلواروی

# اسلام اور فطرت

عرصۂ دراز سے ہم آپ یہ سنتے چلے آ رہے ہیں کہ "اسلام دین فطرت ہے۔" مساجد کے منبر سے، پنڈال کے اسٹیجوں پر اور کتابوں کے صفحات میں یہ دعویٰ بار بار دہرایا جاتا ہے کہ "دین اسلام عین فطرت کے مطابق ہے۔" اس دعوے کی دلیل میں قرآن پاک کی یہ آیت پیش کی جاتی ہے؛

فطرت اللہ التی فطر الناس علیھا الخ — اللہ کی فطرت ہے جس پر انسان کو پیدا کیا ہے۔

وہ لوگ بڑے اچھے تھے جو بہت سے اسلامی حقائق کو غوامض میں اترے بغیر مان کر اپنا ایمان بچا سلامت لے گئے۔ لیکن بدقسمتی سے ہم لوگوں کو جو دور ملا ہے وہ عجیب و غریب ہے۔ ایسے ایسے مسائل و مباحث سامنے آتے ہیں جو پہلے تصور میں بھی نہیں آتے تھے۔ ہر ہر مسئلے کی تدقیق و تحقیق ہوتی ہے نت نئی موشگافیاں ہوتی ہیں۔ ایک ایک پہلو کا تجزیہ کیا جاتا ہے، اور ہر شے کو عقل، مشاہدے اور تجربے کی میزان پر تولا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ "عشق" میں جہاں جہاں خلا پیدا ہوتا ہے اسے "عقل" سے پر کیا جاتا ہے۔ یہ جو کچھ ہو رہا ہے وہ بھی عین تقاضائے فطرت ہے کیونکہ عقل انسانی کو تجربہ اور تجربے کو عقل ارتقا کی طرف لیے جا رہی ہے۔ اس وقت عقل انسانی کی کیفیت یہ ہے کہ وہ غائبانہ ایمان کو لباس مشاہدہ میں جلوہ گر دیکھنا چاہتی ہے اور تقلید جامد کی بجائے استدلال کو تلاش کرتی ہے۔

اس ارتقائی مگر پرفتن دور میں جب ہمارے سامنے یہ دعویٰ آتا ہے کہ "اسلام دین فطرت ہے" تو ہر طرف سے عقلی سوالات کی بوچھاڑ کرنے لگتی ہے اور اس دعوے کی دلیل مانگتی ہے اور ایک مسلمان کے لیے کشمکش پیدا کر دیتی ہے۔ یعنی اگر ہم یہ کہیں کہ اسلام فطرت کے مطابق نہیں جب بھی

مصیبت ہو اور اگر یہ کہیں کہ مطابقِ فطرت ہے جب بھی مصیبت ہے۔ اگر یہ کہتے ہیں کہ اسلام فطرت کے مطابق نہیں تو ہر شخص کہے گا کہ "پھر ایک غیر فطری چیز کی طرف کیوں بلاتے ہو؟" اور اگر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلام فطرت کے عین مطابق ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "پھر تمام انسان غیر فطری دین کو چھوڑ کر اسے کیوں قبول نہیں کر لیتے؟" نیز یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سے اسلامی احکام ہیں جن کو عین فطرت کے مطابق کہا جا سکے؟ خنزیر نہ کھاؤ۔ سود نہ لو۔ زکوٰۃ ادا کرو۔ حج کے لیے جاؤ۔ اور ایسے ایسے ہزاروں معاشرتی، سیاسی، اجتماعی، معیشی، معاشی، اخلاقی احکام ہیں۔ کیا یہ سب فطرت کے مطابق ہیں؟ آخر ان کا فطرت سے کیا تعلق ہے؟ ہم کس طرح یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ فی الواقع یہ تمام احکام فطرت کے عین مطابق ہیں جب کہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ۹۹% طبائع کے اندر ان سے گریز موجود ہے اور بعض احکام کی تعمیل کرانے کے لیے جبر و اکراہ تک موجود ہے؟ بھوکے کو کھانا کھلانے کے لیے قانون یا سیاست کا کوئی دباؤ ڈالنے کی ضرورت نہیں۔ اگر وہ بھوکا ہے تو اس کی فطرت خود ہی اسے کھانے پر راغب کر دے گی۔ جبر کی ضرورت تو اس وقت ہو گی جب اسے بھوک نہ ہو اور فطرت اسے کھانے سے روکتی ہو۔

اس مرحلے پر پہنچ کر ہمیں غور کرنا پڑے گا کہ آیتِ مذکورہ فطرت اللہ التی فطر الناس علیہا کا کیا مطلب ہے؟ اگر ہم پہلے "فطرت" کا صحیح مفہوم سمجھ لیں اور قرآن ہی کی مدد سے اسے سمجھیں تو امید ہے کہ اس آیت کا مطلب بھی واضح ہو جائے گا اور ان پیچیدگیوں کا حل بھی نکل آئے گا جو "اسلام دینِ فطرت ہے" کے دعوے سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ دعویٰ تو ہم کر ہی نہیں سکتے کہ اسلام خلافِ فطرت ہے۔ دعویٰ بہرحال یہی صحیح ہے کہ اسلام عین فطرت ہے۔ اسی بنیاد پر ہم دعوتِ اسلام دینے کا حق رکھتے ہیں۔ نعوذ باللہ غیر فطری دین ہونے کی وجہ سے اسلام کو ہم نے نہ مانا ہے نہ اس سبب سے کسی کو اسلام کی طرف بلاتے ہیں۔

اس آیت کو سمجھنے کے لیے ہمیں کئی باتوں پر غور کرنا ہو گا۔ مثلاً:

(۱) "فطرت" کے از روئے لغات و قرآن کیا معنی ہیں۔

(۲) فطرت ہے کیا چیز؟

(۳) انسانی فطرت کیا ہے؟

(۴) اسلام کس لحاظ سے دینِ فطرت ہے۔

(۵) اسلام کہاں کہاں فطرتِ کائنات کی طرف متوجہ کرتا ہے۔

غرض اس طرح کے بہت سے سوالات ہیں جن کے جواب پر یہ سمجھنا منحصر ہے کہ اسلام دینِ فطرت ہے یا نہیں؟ ہم سب سے پہلے اس کی لغوی حیثیت پر بحث کریں گے۔ وباللہ التوفیق

## مترادفات

عربی زبان میں فاطر، خالق، باری، مبدیٔ، بدیع، منشئ[1] سب کے معنی ہیں کسی شے کو (از سرِ نو) وجود میں لانے والا۔ یہ سب خدا کے صفات ہیں اور ان میں سے ہر ایک لفظ صنعتِ ایجاد و احداث کے کسی خاص پہلو کو ظاہر کرتا ہے یعنی پیدا کرنے کا مفہوم سب میں مشترک ہے لیکن ہر ایک لفظ نوعیتِ آفرینندگی اور کیفیتِ خلق کے کسی خاص پہلو کو واضح کرتا ہے۔ ہمیں اس وقت صرف ایک لفظ سے بحث کرنی ہے اور وہ ہے فاطر۔ معنی اس کے بھی وہی ہیں جو اس کے دوسرے مترادف الفاظ کے ہیں۔ لیکن اس لفظ کے معنی محض پیدا کرنے والا یا آفرینندہ نہیں بلکہ اس کے معنی ہیں کسی شے کو ایک خاص فطرت پر پیدا کرنے والا —— یہ لفظ انسان کے لیے بھی آیا ہے (الذی فطرکم اول مرۃ $\frac{۵۱}{۱۷}$) اور ساری کائنات کے لیے بھی (فاطر السموات والارض $\frac{۱}{۴۱}$)

## مشترک مفہوم

اب یہ سوال ہے کہ "فطرت" کے کیا معنی ہیں اور اس سے کیا مراد ہے؟ لغوی معنی تو اس کے بہت سے ہیں لیکن ان سب میں ایک خاص مفہوم مشترک ہے۔ پہلے اسے سمجھ لینا چاہیے۔

---

(۱) فاطر السموات والارض $\frac{۱}{۱۵}$ خالق کل شیئ $\frac{۳۹}{۶۲}$ ھو اللہ الخالق البارئ $\frac{۵۹}{۲۵}$ وھو یبدئ الخلق ثم یعیدہ $\frac{۶}{۵}$ بدیع السموات والارض $\frac{۲}{۱۱۸}$ انشأھا اول مرۃ $\frac{۳۶}{۸۰}$۔

فطرت (ف، ط، ر) کا مادہ جہاں آئے گا وہاں کسی روک سے باہر آجانے (یا لانے) کا مفہوم پایا جائے گا۔ مثلاً:

فطر الشیٔ: اسے شق کر دیا۔ یعنی کسی چیز کو اس طرح پھاڑ دیا کہ اندر کی چیز ظاہر ہوگئی۔

فطر ناب البعیر: اونٹ کے دانت نکل آئے۔ یعنی مسوڑھوں کو چیر کر باہر ظاہر ہو گئے

فطر الشاۃ: انگلیوں کے کناروں سے بکری کا دودھ دوہا۔ یعنی تھنوں سے باہر کر لیا۔

فطر الامر: اسے پیدا کیا یا شروع کیا۔ یعنی پردۂ عدم سے باہر لے آیا

فطر الصائم: روزہ کھول دیا۔ یعنی کھانے پینے کی بندش سے باہر آگیا۔

یہ مجردات کی مثالیں ہیں۔ کچھ مزید فیہ کی بھی سن لیجیے:

فطر الصائم: روزہ کھول دیا
فطّر الصائم: روزہ کھلوایا
} مطلب اوپر گزر چکا ہے۔

فطّر الشیٔ: پھاڑ دیا
تفطر الشیٔ وانفطر: شق ہو گئی
} مطلب اوپر گزر چکا ہے

تفطّرت وانفطرت الارض بالنبات: زمین نے شق ہو کر سوئی (نباتات کی) ظاہر کر دی۔
تفطّرت وانفطرت القضیب: شاخ کے اندر سے شگوفے ظاہر ہونے لگے۔
} مطلب واضح ہے۔

افطر الشیٔ: ایجاد کیا۔ یعنی پردۂ خفا سے باہر لے آیا

کچھ اسمائے مشتقہ بھی ملاحظہ ہوں:

الفطر: مصدر ہے بمعنی شق ہونا

الفطر: انگور کا سرا جو ظاہر ہو گیا ہو

عید الفطر: وہ عید جو شوال کا نیا چاند ظاہر ہونے کے بعد آتی ہے۔

الفُطر: وہ نباتات جو زمین کو شق کر کے ظاہر ہو گئی ہو (سانپ کی چھتری کو بھی کہتے ہیں جو ایک پودا ہے)

الفطیر: تازہ روٹی، تازہ دودھ۔

الأفطور: چہرے یا ناک کی پھنسی

الفاطر: جس کے دانت اندر سے نکل آئے ہوں۔

## فطرت اور فاطر

دیکھیے ان تمام الفاظ میں ایک مفہوم مشترک ہے اور وہ ہے کسی شے کا خفا یا روک سے ظہور میں آجانا (یا لانا)۔ اب دو لفظوں پر غور کیجیے۔ ایک "فطرت" اور دوسرے "فاطر"—— فطرت کے معنی لغت میں یہ ہیں:

(۱) الصّفة التی یتصف بھا کل موجود فی اول زمان خلقتہ وہ صفت جو موجودات میں ابتدائے آفرینش کے وقت سے پائی جائے۔

(۲) صفة الانسان الطبیعیة انسان کی طبعی حالت

(۳) الدین قانونی نظام

(۴) السنّة سیرت یا طریقہ

(۵) الابتداع والاختراع آفرینشِ نو

ان تمام معانی میں اصلی اور مرکزی معنی وہی ہیں جس کو ۱ میں لکھا گیا ہے۔ یعنی موجودات میں روزِ اول سے جو صفت موجود ہو اسی کو فطرت کہتے ہیں۔ باقی تمام معانی اسی ایک معنی کے مختلف پہلو ہیں۔

## اقسامِ فطرت

اس حقیقت کو زیادہ وضاحت سے یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس پوری کائنات کی ہر شے کسی نہ کسی صفت سے وابستہ ہے اور وہ صفت ایسی ہے جو اس کے ساتھ قائم رہتی ہے۔ یہ صفات کچھ تو ارادی ہوتی ہیں کچھ غیر ارادی۔ کچھ شعوری ہوتی ہیں کچھ غیر شعوری۔ پانی نشیب کی طرف جاتا ہے یہ پانی کی فطرت ہے مگر اس میں پانی کے اپنے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل نہیں بلکہ ایک "کونی فطرت" ہے۔

بکری گھاس کھاتی ہے یہ اس کی فطرت ہے لیکن اس میں بکری کے ارادے کو بھی دخل ہے۔

یہاں چند باتیں اور بھی ذہن نشین کر لیجیے

۱۔ کوئی شے کسی ایک ہی فطرت کی حامل نہیں۔ بلکہ اس کے اندر بہت سی فطرتیں ہوتی ہیں۔ مثلاً پانی کی فطرت صرف یہی نہیں کہ وہ نیچے کی طرف بہہ جائے بلکہ یہ بھی ہے کہ اسے ایک خاص درجے کی ٹھنڈک ملے تو وہ جم جائے اور خاص درجے کی حرارت حاصل ہو تو بھاپ بن کر اُڑ جائے۔ بکری کی فطری صفت صرف گھاس کھانا ہی نہیں بلکہ یہ بھی اس کی فطرت ہے کہ چلے، پھرے، دوڑے، اچھلے دشمن کو دیکھ کر مقابلہ کرے یا خوف زدہ ہو جائے۔ خاص اوقات میں جنسی میلان سے بے چین ہو جائے، غذا کے بعد جگالی کرے وغیرہ وغیرہ۔

۲۔ دوسری چیز یہ ہے کہ ایک نوع کے مختلف افراد میں تو فطرت کے تقاضے مشترک ہوتے ہیں لیکن دوسری نوع یا جنس میں انہی فطری تقاضوں کا بعینہٖ ہونا ضروری نہیں۔ کچھ فطرتیں مشترک ہوں گی اور کچھ مختلف۔ بکری، بندر اور بلّی میں کچھ فطرتیں مشترک بھی ہیں اور کچھ مختلف بھی۔ بھوک، جنسی میلان، دھوڑ دھوپ، خوف یا مقابلے وغیرہ میں سب مشترک ہیں لیکن غذائی پسند وغیرہ جدا جدا ہیں۔

۳۔ تیسری بات یہ ہے کہ فطری صفات سب کی سب دوامی نہیں ہوتیں۔ بعض بدل بھی جاتی ہیں جسے یوں کہا جا سکتا ہے کہ بعض فطرتوں کا بدلنا بھی فطرت میں داخل ہے۔ شیر اور بکری دونوں کے بچے پیدا ہوتے ہی دودھ پینے لگتے ہیں۔ یہاں دونوں کی فطرت میں یکسانی ہے لیکن پھر دونوں کی فطرت بدل جاتی ہے۔ ایک گھاس پر لگ جاتا ہے اور دوسرا گوشت پر۔ یہ تبدیلِ فطرت بھی داخلِ فطرت ہی ہے یعنی دودھ پینے کی طرح دودھ کا چھوٹنا بھی دونوں کی فطرت ہے اور پھر الگ الگ چیز دل پہ لگ جانا بھی فطرت ہی ہے۔

غرض جوہر (مثلاً گیس)، جسم (مثلاً پتھر)، نامی (نباتات)، متحرک بالارادہ (حیوانات)، اور ناطق (انسان)، ان میں سے ہر طبقے کی مخلوق کی فطرتیں الگ الگ بھی ہیں اور کچھ باتیں باہم مشترک بھی ہیں۔ درجات کا تفاوت بھی ہے اور اس تفاوت کے باوجود سب کی فطرتوں میں کہیں کہیں توافق بھی ہے۔

## فطرت کیا ہے؟

ان تمام باتوں کو پیشِ نظر رکھنے کے بعد مختصر لفظوں میں فطرت کی یوں تعریف کی جا سکتی ہے کہ "جو اصولِ حیات یا قانونِ وجود جس سے وابستہ ہو وہی اس کی فطرت ہے۔ عام اس سے کہ وہ متبدل ہو یا غیر متبدل۔ ارادی ہو یا غیر ارادی۔ شعوری ہو یا غیر شعوری۔"

اس میں وہ معنی و مفہوم ہر نوع موجود ہے جو ہم ابھی ف، ط، ر کے بیان میں لکھ چکے ہیں یعنی کسی چیز کا ایک پوشیدگی یا روک سے باہر آجانا (یا سامنے آنا)۔ ہر شے کی فطرت وہ صفت ہے جو بیساختہ اس کی ذات سے باہر آجاتی ہے۔ کسی چیز کا وجود اس سے کسی صفت کا صدور و ظہور دونوں چیزیں ہیں (فطرت ایک ایسی حقیقت ہے جو کسی شے میں بند ہوتی ہے اور جب موقع آتا ہے تو اس شے کے اندر سے ظاہر ہو جاتی ہے۔

## فاطر کا مطلب

فطرت کی حقیقت و مفہوم معلوم کرنے کے بعد فاطر کا مطلب بہ آسانی سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ لفظ فقط اتنی ہی بات کو ظاہر نہیں کرتا کہ اللہ تعالٰے صرف آفرینندہ اور خالق ہے بلکہ موجودات میں جس موجود کے ساتھ کوئی فطرت وابستہ ہے اس فطرت کا بھی آفرینندہ وہی ہے۔ دوسرے لفظوں میں فاطر کے معنی ہوئے ہر شے کو اس کی مخصوص فطرت پر پیدا کرنے والا۔

## فطرتِ انسانی کی تلاش

اب آیئے تلاش کریں کہ انسان کی فطرت کیا ہے اور اس کے اندر فاطرؔ نے کیا کیا فطری تقاضے رکھے ہیں؟ نیز وہ کون سے فطری مطالبات ہیں جو تمام انسانوں میں مشترک یا باہم مختلف ہیں؟ یہ معلوم کر لینے کے بعد ہمارے لیے یہ سمجھنا آسان ہوگا کہ اسلام کس لحاظ سے دینِ فطرت ہے۔

## اہلِ مغرب اور فطرتِ انسانی

فطرتِ انسانی کیا ہے؟ اس بارے میں اہلِ مغرب کے کئی مدارسِ خیال ہیں اور سب ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ بعض مفکرین کا یہ خیال ہے کہ اگر ایک انسان کو تمام موثر ماحول اور خارجی عوامل سے بالکل

الگ تھلگ رکھا جائے تو اس کے اندر جو خصوصیات از خود پیدا ہوں گی ان ہی خصوصیات کا نام ہے فطرتِ انسانی۔ فطرتِ انسانی کی یہ تعریف خوب صورت الفاظ سے زیادہ اور کسی ایسے معنی کی حامل نہیں جو شرمندۂ وجود ہو سکے۔ اسی کو کہتے ہیں تعلیق المحال بالمحال۔ اولاً تو ایسا ہونا ہی ناممکن ہے کہ کوئی انسان پیدا ہو کر تنہا پرورش پا جائے۔ اور فرض کیجیے کہ ایسا ہو بھی جائے تو اس کی کیا دلیل ہے کہ جو انسان بھی اس طرح پل جائے اس کی خصوصیات بالکل ویسی ہی ہوں گی جیسی دوسرے اسی طرح کے پلے ہوئے انسان کی ہوگی؟ فرض کیجیے یہ بھی ممکن ہو جائے تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ اس کی زندگی کو باقی رکھنے والی غذائیں، آب و ہوا اور دوسرے عوامل ایسے ہر ایک انسان کے مزاج پر اثر انداز نہ ہوں؟ لہٰذا ایسی خصوصیات کا تعین ہی ناممکن ہے جن پر فطرتِ انسانی کے لفظ کا اطلاق ہو سکے۔ اور جب یہ ناممکن ہے تو یہ سوال ہی بے معنی ہو جاتا ہے کہ فلاں چیز فطرتِ انسانی کے مطابق ہے یا نہیں؟

بعض مفکرین مغرب کا یہ خیال ہے کہ سارے عالم کے ہر دور، ہر قوم اور ہر ملک کی انسانی تاریخ کا منصفانہ مطالعہ کرنے کے بعد جو جو باتیں سب میں مشترک معلوم ہوں وہی فطرتِ انسانی ہوں گی۔ یہ خیال بھی پہلے خیال کی طرح بے معنی ہے۔ اولاً تو انسانی تاریخ کا ایسا مکمل دفتر ملنا ہی ناممکن ہے۔ اور فرض کیجیے یہ ممکن بھی ہو جائے تو اس کی کیا ضمانت ہے کہ اس پر تبصرہ کرنے والا اور کسی نتیجے پر پہنچنے والا پوری دیانت اور غیر جانبداری سے کام لے گا یا سہو و خطا کے بغیر کسی صحیح نتیجے پر پہنچے گا؟ اور اگر اس طرح کے کئی مطالعہ کرنے والے انسان ہوں تو وہ اپنے رجحانات کے اختلافوں کو کس طرح دور کر سکیں گے؟ غرض فطرت کی یہ تعریف بھی ایسی کسوٹی ہے جس پر کسی حقیقت کو پرکھا نہیں جا سکتا۔

بعض دوسرے مفکرین کا یہ خیال ہے کہ انسان جب اپنی بالکل ابتدائی حالت میں بادیہ نشینوں کی زندگی بسر کرتا تھا بے لوث تھا اور بعد کی تہذیب و تمدن کی زندگی سے ناآشنا تھا اس وقت وہ اپنی اصلی انسانی فطرت پر تھا۔ گویا اس وقت وہ جو کچھ کرتا تھا عین فطرت کے مطابق ہی کرتا تھا۔ انسانی فطرت کی یہ نشان دہی بھی اول الذکر تعریفوں سے کچھ مختلف نہیں۔ جس دور کی زندگی کی طرف اس میں اشارہ کیا گیا ہے وہ قبل از تاریخ کا دور ہے اس لیے اس کا کوئی صحیح علم نہیں ہو سکتا۔ ہاں موجودہ جنگلی

باشندوں سے اس کا قیاس کیا جاسکتا ہے لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ جدا جدا ممالک کے وحشی انسانوں کی عادات بھی جدا جدا ہیں۔ ان سب کو ملا کر اگر کوئی مشترک قدر نکالی جاسکتی ہے تو وہ صرف جہالت و وحشت، آدم خوری، بے حیائی، اوہام پرستی وغیرہ کے سوا اور کوئی ایسی چیز نہ ہوگی جسے فطرتِ انسانی کا نام دیا جاسکے اور اس محک پر آئین و قوانین کو پرکھا جاسکے۔

بعض مفکرین نے نومولود بچوں کی عادات کو بھی فطرت انسانی قرار دیا ہے لیکن آپ کو آگے چل کر معلوم ہوگا یہ بھی صحیح نہیں۔ اگر بچوں کی حرکات و سکنات فطرتِ انسانی ہوتیں تو بڑوں کو ان پر ہنسنے کی ضرورت نہ پڑتی۔

غرض فطرتِ انسانی کی صحیح تعریف کرنے میں بڑے بڑے مفکرین بھی کسی ناقابلِ انکار صحیح نتیجے پر نہیں پہنچ سکے۔ پھر سوال یہ ہے کہ جب یہی متعین نہ ہوسکے کہ فطرتِ انسانی ہے کیا چیز؟ تو ہم کسی چیز کو کیسے پرکھ سکیں گے کہ یہ فطرت کے مطابق ہے یا نہیں؟ لہٰذا ضروری ہے کہ پہلے اس حقیقت کو تلاش کیا جائے کہ فطرتِ انسانی سے کیا مراد ہے پھر یہ دیکھا جائے کہ اسلام کس لحاظ سے دین فطرت ہے؟

جہاں تک انسان کے فطری مقتضیات کا تعلق ہے دو چیزیں بہت نمایاں طور پر موجود ہیں۔ ایک ہے حیوانی اور دوسری روحانی۔ اگر روحانی اور اخلاقی تقاضوں کو الگ کرکے صرف حیوانی مطالبات پر نظر کی جائے تو انسان اور عام جانوروں میں کوئی خاص فرق بجز ذوق کے باقی نہیں رہتا۔ اور یہ ذوق بھی اس سے زیادہ نہیں کہ بکری گھاس کھاتی ہے اور شیر گوشت سے اپنا پیٹ بھرتا ہے اور انسان ان ہی چیزوں کو ذرا تکلف سے پکا کر کھاتا ہے۔ بقائے حیات کے لیے کھانے پینے کا یا بقائے نسل کے لیے جنسی ذوق کا جہاں تک تعلق ہے اس میں بھی انسان اور جانور میں صرف ذوق ہی کا فرق ہے۔ دونوں میں خطِ امتیاز کھینچنے والی شے فقط اخلاقی اقدار یا روحانی کیفیات ہیں۔ اس لیے ہمیں سب سے پہلے اسی نقطۂ نگاہ سے انسانی فطرت کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

## اخلاقی اقدار

اب جب ہم انسان کی اخلاقی فطرت پر نظر کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قریباً ہر انسان میں

متضاد فطری صفات موجود ہیں۔ رحم و شقاوت، بخل و سخاوت، بزدلی و شجاعت، کمینگی و شرافت حرص و قناعت، تاخیر و عجلت، سختی و نرمی، حیا و بے شرمی، سردی و گرمی، رضا و ناراضی، تحمل و غصہ، بغض و محبت غرض تمام متضاد اوصاف درجات کے تفاوت کے ساتھ ہر ایک انسان میں موجود ہیں اور یہ سب کچھ فطرت ہی کی بخششیں ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ انسان کی اصل فطرت کیا ہے؟ صفاتِ محمودہ یا صفاتِ رذیلہ؟ رحم یا شقاوت؟ حرص یا قناعت؟ عناد یا محبت؟ شکر یا ناشکری؟ عدل یا ظلم؟ وھلم جراً۔

## قرآن اور انسان کے فطری رذائل

قرآن پاک انسان کی صفاتِ رذیلہ کو بھی عین فطرت بتاتا ہے مثلاً:

(۱) وکان الانسان قتورا ۱۷: ۱۰۰ یعنی انسان بڑا ہی تنگ دل ہے۔

(۲) اذامسه الخیر منوعا ۷۰: ۲۱ جب اس کے پاس دولت ہو تو بخل کرنے لگتا ہے۔

(۳) وتحبون المال حبا جما ۸۹: ۲۰ تمہیں مال سے بے انتہا محبت و شغف ہے۔

(۴) وانه لحب الخیر لشدید ۱۰۰: ۸ انسان مال کی محبت میں بہت پختہ ہوتا ہے۔

(۵) یقول اھلکت مالا لبدا ۹۰: ۲ کہتا ہے کہ میں نے اتنا مال اڑا دیا ہے۔

(۶) کلا ان الانسان لیطغیٰ ٥ ان راٰہ استغنیٰ ۷۰: ۱۹: ۲۰ انسان حدِ اعتدال سے بھی گزر جاتا ہے اس لیے کہ وہ اپنے آپ کو بے نیاز پاتا ہے۔

(۷) ان الانسان خلق ھلوعا ٥ اذا مسه الشر جزوعا ۷۰: ۱۹: ۲۰ انسان اوچھا پیدا کیا گیا ہے۔ جب مصیبت آتی ہے تو بہت واویلا کرنے لگتا ہے۔

(۸) ویدع الانسان بالشر دعاءہ بالخیر وکان الانسان عجولا ۱۷: ۱۱-۸ انسان خیر کی جگہ شر کو آوازیں دے کر بلاتا ہے اور انسان بڑا ہی جلدباز ہے۔

(۹) خلق الانسان من عجل ۲۱: ۳۷ انسان جلد بازی کے خمیر سے بنایا گیا ہے۔

(۱۰) ....... فاذا ھو خصیم مبین ۱۶: ۴ نمایاں طور پر جھگڑالو واقع ہوا ہے۔

(۱۱) وکان الانسان اکثر شیء جدلا ۱۸ : ۵۴ - انسان ساری مخلوقات سے زیادہ جھگڑالو ہے۔

(۱۲) ولئن اذقنا الانسان منا رحمۃ ثم نزعنٰھا منہ انہ لیؤس کفور ۱۱ : ۹ -
جب ہم انسان پر اپنا کوئی فضل کرکے اپنا فضل واپس لے لیں تو بڑی مایوسی اور ناشکری کا اظہار کرتا ہے۔

(۱۳) واذا انعمنا علی الانسان اعرض ونا بجانبہ واذا مسہ الشر کان یؤسا ۱۷ : ۸۳
جب ہم انسان پر اپنا کوئی انعام کرتے ہیں تو شکر کی بجائے الٹی بے رخی اور پہلوتہی کرتا ہے اور جب مصیبت آئے تو آس توڑ کر بیٹھ جاتا ہے۔

(۱۴) واذا اذقنا الناس رحمۃ فرحوا بھا وان تصبھم سیئۃ بما قدمت ایدیھم اذا ھم یقنطون ۵ ۳۰ : ۳۶ - جب ہم لوگوں پر اپنا فضل فرماتے ہیں تو بڑے خوش ہوتے ہیں اور اگر ان کی بد اعمالیوں کی وجہ سے کوئی آفت نازل ہو تو نا امید ہو جاتے ہیں۔

(۱۵) لا یسئم الانسان من دعاء الخیر وان مسہ الشر فیؤس قنوط ۴۱ : ۴۹ -
بہتری کی دعا سے تو انسان کو اکتاہٹ نہیں ہوتی لیکن جب کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو دل شکستہ اور ناامید ہو کر بیٹھ جاتا ہے۔

(۱۶) واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبہ او قاعدا او قائما فلما کشفنا عنہ ضرہ مر کان لم یدعنا الی ضر مسہ ۱۰ : ۱۲ - جب انسان پر مصیبت آتی ہے تو وہ ہمیں پڑے پڑے بیٹھے بیٹھے یا کھڑے کھڑے ہر طرح پکارتا ہے۔ لیکن جب ہم اس کی تکلیف کو دور کر دیتے ہیں تو اس طرح چل دیتا ہے کہ گویا اس نے مصیبت کے وقت ہمیں پکارا ہی نہ تھا۔

(۱۷) ان الانسان لظلوم کفار ۱۴ : ۳۴ - انسان بڑا ہی ظالم اور ناشکرا واقع ہوا ہے۔

(۱۸) ان الانسان لکفور ۲۲ : ۶۶ - وکان الانسان کفورا ۱۷ : ۶۷ - انسان سخت ناشکرا ہے۔

(۱۹) واذا انعمنا ...... واذا مسہ الشر فذو دعاء عریض ۵ ۴۱ : ۵۱ ۔ حالت تنعم میں انسان بے رخی برتتا ہے اور مصیبت میں لمبی چوڑی دعائیں کرنے پر اتر آتا ہے۔

(۲۰) فاما الانسان اذا ما ابتلٰہ ربہ فاکرمہ ونعمہ فیقول ربی اکرمنؐ واما اذا ما ابتلٰہ فقدر علیہ رزقہ فیقول ربی اھانن ۵ ۸۹ : ۱۵ -

جب اللہ تعالیٰ انسان کو اکرام و انعام سے نواز کر امتحان لیتا ہے تو انسان کہتا ہے کہ اللہ نے بڑا فضل کیا۔ لیکن جب روزی تنگ کر کے آزماتا ہے تو وہ پکار اٹھتا ہے کہ اللہ نے مجھے ذلت میں ڈال دیا ہے۔

(۲۱) ان الانسان لربہ لکنود ۱۰۰:۶ - انسان اپنے رب کا انتہائی ناشکر گزار ہے۔

(۲۲) بل یرید الانسان لیفجر امامہ ۷۵: ۵ انسان آئندہ بھی فجور ہی کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔

(۲۳) واحضرت الانفس الشح ۴ : ۱۲۸ - انسان کی فطرت میں بخل و حرص ہے۔

(۲۴) انہ کان ظلوماً جھولا ۳۳: ۷۲ - انسان بڑا ہی ظالم و ناداں ہے۔

(۲۵) انہ لفرح فخور ۵ ۱۱: ۱۰ - انسان بڑا اکڑنے والا شیخی باز ہے۔

ان تمام آیات کو دیکھیے۔ انسان کو جبلی اور فطری طور پر تنگ دل، بخیل، حریص، طاغی، سیر نہ ہونے والا، چیخ پکار کرنے والا، جلد باز، جھگڑالو، ناشکرا، یاس پسند، خدا فراموش، ظالم، خود غرض و بے وفا، وغیرہ وغیرہ بتایا گیا ہے۔ ایک چیز اور بھی دیکھتے جایئے۔ ایک طرف ارشاد ہے خلق من ماء دافق ۸۶: ۶ یعنی انسان اچھلتے ہوئے پانی سے پیدا کیا گیا ہے۔ دوسری طرف یہ ارشاد ہے کہ خلق الانسان من عجل ۲۱: ۳۷ یعنی انسان جلد بازی سے پیدا کیا گیا ہے۔ ان دونوں آیتوں کو ملا کر دیکھیے تو صاف معلوم ہوگا کہ کوئی قانونِ خَلق کی طرح یہ فطرتیں بھی وجود میں آئی ہیں۔ گویا خَلق اور خُلق دونوں میں مظاہر فطرت ہیں۔

## ایک مشکل

غرض ایسی بہت سی آیات ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صفاتِ رذیلہ بھی فطرتِ انسانی ہی کے اندر موجود ہیں۔ دوسری طرف ارشادِ نبوی ہے کہ ما من مولود الا یولد علی الفطرۃ فابواہ یھودانہ اوینصرانہ اویمجسانہ - ہر نومولود فطرت پر ہی پیدا ہوتا ہے لیکن اس کے والدین اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا ڈالتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا انسان کی فطرت وہی ہے جو قرآن نے بیان کی ہے کہ وہ جلد باز

بخیل و حریص، ناشکرا، نادان و ظالم وغیرہ ہے؟ کیا بچہ اسی فطرت پر پیدا نہیں ہوتا؟ پھر کیا یہی وہ فطرت ہے جس کے متعلق ارشادِ نبوی ہے کہ بچہ "فطرت" پر پیدا ہوتا ہے؟ اور کیا یہی ہے اسلام اور دینِ فطرت؟

ویسے بھی آپ دیکھیے تو ہر بچہ دوسرے کی چیز کو زبردستی چھین لینا چاہتا ہے۔ ننھے توڑتا اور مچلتا ہے ضد کرتا ہے، زمین میں لوٹتا ہے۔ یہ اس کی عین فطرت ہے۔ بعض اوقات بچہ یہ بھی کرتا ہے کہ کسی دوسرے بچے کو اپنی چیز بڑی فیاضی سے دے دیتا ہے۔ یہ بھی اس کی فطرت ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ہے دراصل وہ "فطرت" جس پر وہ بچہ پیدا ہوا ہے؟ سلب و نہب یا جود و سخا؟

پھر بڑوں اور عقل والوں کو بھی دیکھیے۔ وہ بھی فطری تقاضوں کے اس تناقض و تعارض میں بچوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ ایک شخص فیاض ہے اور اپنے انجام کو سوچے بغیر دوسروں کی بھلائی کے لیے اپنا سب کچھ لٹا دیتا ہے اور دوسرا ایک ایک پیسے پر جان دیتا ہے اور دوسروں کو لوٹنے کا کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھتا۔ وہ بھی فطرت ہے اور یہ بھی فطرت ہے۔ اور دونوں ہی متضاد فطرتوں پر پیدا ہوئے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا دونوں فطرتیں فطرتِ اسلام ہیں؟ دلیل کہتی "ہاں" اور ذوق کہتا ہے "نہیں"۔

## حلِ مشکل

آیئے اس مشکل کا حل تلاش کریں۔ بات کچھ زیادہ پیچیدہ نہیں۔ معاملہ یوں ہے کہ فطرت وہ تمام جذبات ہیں جو انسان لے کر آیا ہے۔ ان جذبات کو نیست و نابود کرنا اگر مقصد ہوتا تو وہ دیئے ہی کیوں جاتے؟ خدا خود بہ ظاہر متضاد صفات کا مالک ہے اور انسان کو اپنی ان ہی متضاد صفات کا مظہر بنایا ہے۔ خدا کسی انسانی صفت کو فنا کرنا نہیں چاہتا۔ وہ صرف دو چیزوں کا مطالبہ کرتا ہے (۱) صحیح محل اور (۲) توازن یا عدل۔ گویا خدا اپنے بندوں سے کہتا ہے کہ تم اپنی ہر فطرت کو اسی طرح صحیح محل پر اور عدل کے ساتھ استعمال کرو جس طرح ہم (خدا) کرتے ہیں۔ خدا کا بندوں سے یہ مطالبہ بھی عین تقاضائے فطرت ہے جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔

## عدل

آگے چلنے سے پہلے دو ایک ضروری باتیں ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ خدائے تعالیٰ کی تمام صفات کو

اگر ہم سمیٹنا چاہیں تو تین لفظوں میں سمیٹ سکتے ہیں۔ رحمت، ربوبیت (آفاقی) اور عدل۔ کائنات کے ایک ایک ذرے میں یہی صفتیں کارفرما نظر آئیں گی۔ اور انہی کو سورۂ فاتحہ میں یکجا کر دیا گیا ہے۔ رب العالمین۔ رحمٰن و رحیم۔ مالک یوم الدین۔ باقی تمام صفات الٰہیہ ان ہی صفات کے مختلف پہلوؤں کے مظاہر ہیں ہم اول الذکر دو چیزوں پر بحث نہیں کریں گے۔ اس وقت تیسری چیز یعنی "عدل" پر گفتگو کریں گے۔ یہ ایسی صفت ہے جو پورے نظام کائنات کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔ اور انسانی نظام حیات کا صحیح قیام اسی عدل پر موقوف ہے۔ اس کی ضد ہے ظلم جس کے معنی ہیں کسی چیز کا غیر محل پر استعمال۔ اگر مصرف صحیح ہو اور اس میں اعتدال و توازن نہ ہو تو وہ بھی خلافِ عدل یعنی ظلم ہو گا۔ اسی لیے ہم نے دو چیزوں کا ذکر کیا ہے۔ محلِ صحیح اور اعتدال صحیح۔ اسی نقطۂ نظر سے پوری کائنات کو دیکھنا ہے۔ اور اسی اصول سے ان تمام جذبات کو استعمال کرنا ہے جن کو ہم عین فطرت یا اس کا عطیہ کہتے ہیں۔

انسان کے اندر نرمی بھی ہے اور سختی بھی۔ خدا یہ نہیں کہتا کہ ان میں سے کسی جذبے کو انسان فنا کر دے بلکہ یہ چاہتا ہے کہ اولاً تو ان دونوں متضاد جذبوں کو صحیح محل پر استعمال کرو، دوسرے ان کا استعمال اعتدال کے اندر ہو۔ جہاں نرمی کا موقع ہو وہاں نرمی ہی ضروری ہے۔ سختی وہاں بے محل ہو گی اس لیے اسے ظلم کہا جائے گا۔ اور اسی طرح سختی کے موقعے پر سختی ہی کی جائے گی۔ وہاں نرمی کا شمار ظلم میں ہو گا۔ یہ تو ہوا محل۔ لیکن عین نرمی کے موقعے پر اتنی نرمی کی جائے جو ضرورت سے کم یا زیادہ ہو تو وہ صحیح محل پر ہونے کے باوجود اس لیے غلط ہو گا کہ اس نرمی میں توازن و اعتدال باقی نہیں رہا۔

## ایک ضروری بات

توازن و اعتدال دراصل تنہا ایک وصف میں نہیں ہوتا بلکہ دو مختلف یا متضاد چیزوں میں ہوتا ہے۔ توازن یا اعتدال سے مقصد ہے دو مختلف یا متضاد چیزوں کا صحیح اور متناسب امتزاج۔ گویا نرمی و سختی ایسے دو وصف ہیں جن کو ہر موقعے پر متحد ہونا چاہیے لیکن متناسب امتزاج کے ساتھ۔ اس لیے نرمی کا مطلب اس کا علیحدہ و مجرد وجود نہیں بلکہ اس سے مراد ایسے طرزِ عمل کا مظاہرہ ہے جو سختی سے الگ نہ ہو بلکہ سختی پر صرف غالب آ جائے۔ اسی طرح سختی سے مراد نری سختی نہیں بلکہ ایسی سختی ہے جس

ستہ میں رَمی یچی ہوئی ہو۔

## فطرۃ اللّٰہ

یہی ہے "فطرۃ اللّٰہ" اور اسی اصول پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ جہاں کائنات کا ہر ذرہ ایک خاص فطرت رکھتا ہے وہاں خود خالقِ کائنات کی بھی ایک فطرت ہے جسے قرآن پاک اکثر "سنت اللّٰہ" سے تعبیر کرتا ہے۔ خدا کی فطرت، فطرت کلی ہے، لامحدود ہے اور اس کا کلی ادراک بھی ناممکن ہے لیکن انسانی عقل جہاں تک سمجھ سکتی ہے آپ کو پوری کائنات میں ایک خاص فطرت کارفرما نظر آئے گی جو فطرت اللّٰہ ہے۔ اس فطرت میں وہی محل صحیح اور وہی توازن و تناسب دکھائی دے گا۔ اسی فطرۃ اللّٰہ کی وجہ سے پوری کائنات کی حیات و وجود اور بقا ہے۔ اسے سمجھ لینے کے بعد یہ حقیقت خود بخود روشن ہو جاتی ہے کہ انسان کو فی الواقع فطرۃ اللّٰہ ہی پر پیدا کیا گیا ہے۔

پانی کو دیکھیے یہ دو اجزا سے مرکب ہے۔ ایک حصہ آکسیجن اور دو حصے ہائیڈروجن ہے (یہ تناسب باعتبار حجم یا جسامت کے ہے۔ باعتبار وزن کے تناسب الٹا اور الگ ہے یعنی ایک حصہ ہائیڈروجن ہے اور آٹھ حصے آکسیجن)۔ اس تناسب سے جب یہ دو گیسیں آپس میں ملتی ہیں تو اسے کہتے ہیں پانی جو سبب ہے بقائے حیات کا۔ وجعلنا من الماء کل شیءٍ حیی (ہر زندہ چیز ہم نے پانی سے بنائی ہے) لیکن اسی تناسب میں اگر بال برابر فرق آجائے تو وہ کیا ہوتا ہے؟ سم قاتل۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ یہی اعتدال پانی کے وجود کو اور بواسطۂ آب، کائنات کی ہر ذی روح کی حیات کو باقی رکھے ہوئے ہے۔ اگر ذرا فرق آجائے تو وہی سبب زندگی، باعث موت بن جائے۔

انسان پر نظر ڈالیے۔ یہ مختلف اور متضاد عناصر کا مجموعہ ہے۔ ۳/۴ پانی ہے باقی لوہا، چونا، کاربن اور خدا جانے کیا کیا ہے۔ لیکن سب کچھ ایک مخصوص تناسب کے ساتھ ہے۔ پھر مادیت سے گزر کر لطافت کی دنیا کو دیکھیے تو اسی انسان کے اندر خاص تناسب کے ساتھ حرارت بھی ہے اور برودت بھی، رطوبت بھی ہے اور یبوست بھی۔ ترشی بھی، تلخی بھی اور مٹھاس بھی۔ ان تناسبات اور توازن امتزاج میں کچھ بھی فرق آجائے تو اس کا دوسرا نام مرض ہوتا ہے یا موت۔ اس سے بھی زیادہ لطیف عناصر انسانی

کو دیکھیے تو ایک ہی انسان کے مزاج اور دل و دماغ کی کیفیات اور خیالات بیسیوں اجزا کا مجموعہ ہوتے ہیں اور وہی اس کے اخلاق کی بنیاد ہوتے ہیں۔ یہاں ان اخلاقی صفات کے امتزاجی تناسب و توازن میں جب بھی فرق پیدا ہوگا تو اخلاقی مرض پیدا ہوگا یا اخلاقی موت ظاہر ہوگی۔

بس یہی ہے وہ صحیح محل پر اور صحیح امتزاج کے ساتھ فطری تقاضوں کو پورا کرنا جس کا مطالبہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے کرتا ہے لیکن ایک ضروری نکتہ بھی اس سلسلے میں ہر وقت پیشِ نظر رکھنا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ فطری مقتضیات کے صحیح استعمال کا یہ مطالبہ بھی عین فطرت کے مطابق ہے۔ یہ کوئی غیر فطری مطالبہ نہیں۔

## استعمالِ صحیح کا فطری مطالبہ

انسان اپنی روزمرہ کی زندگی میں بھی یہی کچھ کرتا ہے۔ اس کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ مختلف چیزوں کا استعمال صحیح تر ہو اور ان کا امتزاج معقول تناسب سے ہو اور اعتدال قائم رہے۔ وہ ہانڈی تیار کرتا ہے لیکن نمک، مرچ، گھی، مسالہ، گوشت سبزی سب کچھ ایک خاص تناسب سے ڈالتا ہے۔ وہ آگ اور پانی دونوں کو ایک ساتھ جمع کرتا ہے لیکن ایسی حکمت سے کہ پانی آگ کو بجھا نہ دے اور آگ پانی کو فنا نہ کر دے۔ اگر آگ پر پانی ڈال دے جب بھی صحیح نتیجہ نہ نکلے گا کیونکہ محل استعمال صحیح نہیں اور گوشت کے ہم وزن نمک ڈال دے جب بھی غلط نتیجہ نکلے گا کیونکہ تناسبِ امتزاج درست نہیں۔ یہی انسان سردی میں آگ تاپتا ہے لیکن اپنے اور انگیٹھی کے درمیان ایک متناسب فاصلہ رکھتا ہے۔ نہ اتنی دور کہ سینک ہی نہ پہنچ سکے اور نہ اس قدر قریب کہ حرارت ناقابلِ برداشت ہو جائے۔ یہاں بھی وہ ایک حکیمانہ نقطۂ اعتدال تجویز کر لیتا ہے۔ پھر دیکھیے وہی انسان روٹی سے بدن نہیں ڈھانکتا اور کپڑے کو غذا نہیں بناتا کیونکہ یہ استعمال بے محل ہے غیر حکیمانہ ہے۔

غرض اشیا کا صحیح استعمال اور تناسب و توازن کا صحیح امتزاج (یعنی اعتدال) بھی انسانی فطرت ہی میں ہے جس کا ہر روز مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔ بس کسر صرف اتنی ہوتی ہے کہ اپنی مخصوص دنیا سے ذرا باہر وہ اس صحیح استعمال اور حکیمانہ اعتدال کو اکثر فراموش کر جاتا ہے۔ جب دوسروں سے اس کا واسطہ پڑتا ہے اس

وقت اخلاقی نقطۂ نظر سے اپنے فطری جذبات میں نہ صحیح توازن قائم رکھتا ہے نہ کسی فطری جذبے کا صحیح استعمال کرتا ہے حالانکہ جیسا کہ ابھی بتایا گیا کہ فطرت ہی کا تقاضا ہے صحیح استعمال اور حکیمانہ اعتدال۔

### تفسیر آیت

اب فطرت اللہ التی فطر الناس علیہا الخ کا مطلب بڑی حد تک واضح ہو جاتا ہے۔ اس کے لفظی معنی تو یہ ہیں کہ تم خدا کی اس فطرت کو اختیار کرو جس (فطرت) پر انسان کو پیدا کیا ہے۔ فطرۃ اللہ کے لفظ پر پھر غور کیجیے۔ فطرت اللہ کا ایک مطلب تو اوپر بیان کیا جا چکا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ایک اپنی کلی فطرت بھی ہے جس کا ایک مظہر یہ ہے کہ پوری کائنات کی آفرینش میں عدل، توازن، صحیح محل، متناسب اور حکیمانہ امتزاج اجزا نظر آتا ہے۔ پس انسان کو بھی اپنے پورے نظامِ زندگی میں یہی "اصول عدل وتناسب" قائم رکھنا چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں اپنی فطرت کو الٰہی فطرت سے ہم آہنگ کر دینا چاہیے کیونکہ انسان خود بھی صفات الٰہیہ کا مظہر ہے۔ اگر یہ ہم آہنگی نہ ہوگی تو ہر فطری جذبے کا استعمال یا مختلف فطری جذبات کا امتزاجی توازن غلط ہو جائے گا جس کا نتیجہ بجز فساد کے اور کچھ نہیں ہوگا۔ دوسرے معنی فطرت اللہ کے یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ خدا کی بخشی ہوئی اس فطرت کو اختیار کرو جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے یعنی جو "اصل فطرت" تمھیں خدا نے بخشی ہے (جو تمام انسانوں میں مشترک ہے اور تمام مواقع پر ہر روز اس کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے) اسی فطرت کے سانچے میں اپنی پوری زندگی کو ڈھال لو۔ یہ فطرت کیا ہے؟ اوپر بتایا جا چکا ہے کہ صحیح استعمال اور حکیمانہ اعتدال کی عام روش جو ہر انسان میں فطرۃً موجود ہے۔ اسی فطرت کو پوری زندگی پر پھیلا دینا اس آیت کا مطالبہ ہے۔ دونوں معنوں میں تھوڑا اور باریک فرق ہے لیکن نتیجے کے اعتبار سے کچھ زیادہ فرق نہیں۔

آیت کا اگلا ٹکڑا یہ ہے لا تبدیل لخلق اللہ ذٰلک الدین القیم ولکن اکثر الناس لا یعلمون ۝ یعنی خدا کے قانونِ تخلیق میں کوئی تغیر وتبدل نہیں لیکن بیشتر لوگ اسے سمجھتے نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے قانونِ تخلیق میں دو چیزیں ہیں عدل وتناسب دوسرے اس کا نتیجہ۔ جس قانونِ خلق کا جس جگہ جو نتیجہ نکلتا ہے وہ غیر متبدل حقیقت ہوتا ہے۔ یعنی سبب اور نتیجے اور علت ومعلول کا جو قدرتی قانون کائنات

میں کارفرما ہے وہ اٹل اصول کے تحت ہوتا ہے۔ اس میں ردوبدل نہیں۔ پس اسے بھی ایک غیر متبدل اصول سمجھنا چاہیے کہ اگر تمہاری اختیاری زندگی "قانونِ فطرت" سے ہم آہنگ نہیں ہوگی تو وہی نتیجہ نکلے گا جو "کونی زندگی" میں اصول فطرت کے خلاف چلنے سے نکلتا ہے۔ ہانڈی میں شکر ڈالنے سے سالن نمکین نہیں ہوگا، زیادہ نمک ڈالنے سے کڑواہٹ ضرور آجائے گی۔ بدن میں زیادہ حرارت پہنچانے سے بخار یا سرسام قطعاً ہوگا۔ یہ سب فطری قوانین ہیں۔ اسی طرح اخلاقی زندگی میں کسی فطری جذبے کا غلط استعمال یا مختلف جذبات کا عدم توازن نظامِ حیات کو بگاڑ دے گا اور یہ بھی عین فطری ہی قانون ہے۔

"دین قیم" کا مقصد بھی بس اسی قدر ہے کہ ہر جگہ فطری اصول کارفرما ہو۔ تمہاری انسانی زندگی کا نقشہ فطرۃ اللہ کے سانچے میں ڈھل جائے۔ اُسی فطرۃ اللہ کے سانچے میں جو خود تمہارے اندر بھی موجود ہے۔

## ایک بڑے مغالطے کا ازالہ

ابھی تک یہ بحث تشنہ ہے کہ انسانی فطرت ہے کیا؟ کچھ تو ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ انسان کے اندر جو بھی جذبہ موجود ہے وہ فطری ہی ہے۔ خدا کسی فطری جذبے کو فنا کرنا نہیں چاہتا بلکہ یہ چاہتا ہے کہ انسان ہر جذبے کا محل استعمال صحیح تلاش کرے اور مختلف یا متضاد جذبات میں ایسا توازن و تناسب اور ایسا حکیمانہ اعتدال پیدا کرے کہ وہ تناقض و تعارض عین توافق و تعاون میں تبدیل ہو جائے۔ اب ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کی چیز کو لینے کی کوشش بچے کی فطرت میں ہے۔ چوری بھی چور کی فطرت ہے چغل خوری چغل خور کی اور بے جا سختی ظالم کی فطرت ہے۔ غرض بے شمار برائیاں ہیں جو بُروں کی عادت ہی نہیں بلکہ فطرت ہوتی ہے یا بن جاتی ہے۔ پھر کیا اس انسانی فطرت سے بُروں کی اخلاقی زندگی کو ہم آہنگ ہونا چاہیے؟ اور کیا اس طرح اس آیت کا منشا نعوذ باللہ پورا ہو جائے گا؟

دراصل یہ شبہ ایک مغالطہ ہے کیونکہ دراصل ہم فطرت کے ایک ہی رخ کو دیکھ رہے ہیں جو ہمارے سامنے آگیا ہے۔ اس کا ایک اور رخ بھی ہے جو اسی فطرت کے نیچے دبی ہوئی ہے۔ فرض کر لیجیے کہ چور ماں کے پیٹ سے ہی چور پیدا ہوا ہے اور چوری اس کی فطرت میں موجود ہے کہ نہ کسی وعظ

سے چھوٹ سکتی ہے نہ کسی سزا سے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں بھی بعض ایسے چوروں کا سراغ ملتا ہے جسے پے در پے چوریوں کی سزا دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹنے کی شکل میں ملی۔ حضورؐ کا وعظ اور سزا کچھ بھی موثر نہ ہو سکا اور اس لیے پھر پانچویں بار چوری کی اور موت کی سزا پائی)۔ بظاہر آپ دیکھ کر یہی کہا جائے گا کہ وہ مادر زاد چور تھا اور اسی فطرت پر پیدا ہوا تھا۔ فرض کیجیے وہ اس چوری کو کوئی بُرا کام بھی نہیں سمجھتا تھا بلکہ نیکی سمجھ کر کرتا رہا ہو لیکن اسی چور کے گھر اگر دوسرا شخص چوری کرے تو پھر دیکھیے وہ کیسی صلواتیں سناتا ہے اور اس چور کا کس طرح تعاقب کرتا ہے۔ اس سے کہیے کہ بھئی "جو نیک کام" تم کر رہے تھے وہی دوسرے نے کیا لہٰذا اسے دعائیں دو۔ لیکن وہ مسلسل کوستا ہی جائے گا۔ آخر یہ کیوں؟ یہ وہی دبی ہوئی اصل فطرتِ انسانی ہے جو بے ساختہ اندر سے پھوٹ پڑتی ہے۔ وہ چور کو گالیاں نہیں دیتا بلکہ چوری کے فعل شنیع پر ملامت کرتا ہے (جو اس کے اندر خود بھی موجود ہے)۔ یہی اصل فطرت ہے مگر خود چوری کرتے وقت (یعنی دوسروں سے معاملہ کرتے وقت) وہ اسے فراموش کر گیا تھا۔ جب خود اس کے ہاں چوری ہوئی تو فطرت اندر سے پھوٹ پڑی۔ "فطرت" کے لفظی معنی پر غور کیجیے جو ہم شروع میں لکھ آئے ہیں۔ اندر کی روک یا پردۂ خفا سے باہر نکل پڑنا اس لفظ کی ساخت میں موجود ہے۔

اسی پر آپ تمام فطری جذبوں کو قیاس کر لیجیے۔ بے سمجھ بچہ یقیناً دوسرے بچے کا کھلونا چھین لینے کی کوشش کرتا ہے اور یہ اس کی فطرت معلوم ہوتی ہے لیکن اگر دوسرا بچہ خود اس سے کوئی چیز چھین لے تو اس کی اصل فطرت فوراً بیدار ہو جاتی ہے اور وہ ہر ممکن طریقے سے صدائے احتجاج بلند کرتا ہے۔ کیوں؟ اس لیے کہ اصلی اور دبی ہوئی فطرت اندر سے پھوٹ پڑی ہے۔ یہی اصل فطرتِ انسانی ہے جو خراب ماحول یا بے عقلی یا غلط تربیت کی وجہ سے دبی رہتی ہے۔ ہم بچے کے صرف ایک (چھین لینے کے) جذبے کو کیوں فطرت قرار دیں؟ اس حرکت پر (اگر دوسرا کرے) اس کے احتجاج کو بھی کیوں نہ فطرت کہیں؟

آپ اسے دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ بچہ لینے اور دینے کے فطری جذبوں کا استعمال صحیح محل پر نہیں کرتا۔ اس کی تشریح آگے بھی آئے گی۔

## فطرت کے دو پہلو

گویا فطرتِ انسانی خود بخود دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہے۔ ایک فطرت سقیمہ دوسرے فطرتِ سلیمہ۔ فطرتِ سقیمہ بھی انسان کے اندر ہی سے ابھرتی ہے لیکن وہ نتیجہ ہوتی ہے بے عقلی، خراب ماحول یا غلط رہنمائی کا۔ اور فطرتِ سلیمہ بھی انسان کے اندر ہی سے ابھرتی ہے لیکن وہ ایک ایسی سادہ، نکھری، صاف و شفاف اور بے داغ فطرت ہوتی ہے کہ اگر بے عقلی، بُرے ماحول اور غلط تربیت وغیرہ سے متاثر نہ ہو تو ہمیشہ قائم رہتی ہے اور اگر ان تہوں میں دب جائے تو کسی وقت بے ساختہ اندر سے پھوٹ پڑتی ہے۔ اگر یہ اس قدر دب جائے کہ کبھی ابھر ہی نہ سکے تو وہ ختم اللہ علیٰ قلوبھم الخ والا مقام ہوتا ہے۔ بہرحال فطرتِ سلیمہ تو ہر انسان میں ہوتی ہے اور وہ دبتی اور ابھرتی رہتی ہے۔

## قرآنی اشارے

ان دونوں فطرتوں کو قرآن نے بھی اپنے مخصوص انداز میں ظاہر کیا ہے مثلاً

بل الانسان علیٰ نفسہٖ بصیرۃ — اپنی نیکی و بدی کو انسان خود بھی سمجھتا ہے۔

فالھمھا فجورھا وتقوٰھا — ہر انسان کے اندر فجور اور تقوے کی تمیز کی استعداد رکھ دی ہے۔

علاوہ ازیں آیت زیرِ بحث میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے۔ اوپر کی آیت یہ ہے:

بل اتبع الذین ظلموا اھواءھم بغیر علم ۚ فمن یھدی من اضل اللہ ۖ وما لھم من نٰصرین ○ — یعنی ظالم تو اپنی خواہشوں کی پیروی کر رہے ہیں بے علمی کی وجہ سے۔ پھر جسے خدا گمراہ کر دے اسے کون ہدایت دے سکتا ہے۔ اور ان کے لیے یہ روشِ زندگی کچھ مددگار ثابت نہ ہو سکے گی۔

اس کے بعد ہی یہ آیت ہے کہ فاقم وجھک للدین حنیفا فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا ۚ لا تبدیل لخلق اللہ ۚ ذالک الدین القیمُ ولٰکن اکثر الناس لا یعلمون ○ لہٰذا یکسو ہو کر اپنی توجہ الدین پر مرتکز کر دو یعنی اس فطرۃ اللہ کو اختیار کرو جس پر انسان کو اس نے خلق کیا ہے قانونِ خلق میں کوئی گنجائشِ ترمیم نہیں۔ دینِ قیم یہی ہے لیکن بہت سے لوگ اسے سمجھتے نہیں۔

دونوں آیتوں میں دو متضاد روشِ زندگی کا بیان ہے۔ ایک راستہ ہے اتباعِ ہَویٰ یعنی اپنی انسانی خواہشوں کی پیروی اور دوسری راہ ہے دینِ فطرت کی پابندی۔ فطرتیں دونوں ہی ہیں لیکن ایک ہے فطرتِ سقیمہ اور دوسری فطرتِ سلیمہ۔ پہلی فطرت نتیجہ ہے بے علمی کا (بغیر علم) اور دوسری فطرت ثمرہ ہے اس علم صحیح کا جو فطرتِ انسانی کو فطرتِ کونیہ یا فطرتِ الٰہیہ سے ہم آہنگ کر دے۔

## تذکیرِ قرآنی

قرآن پاک خود اپنے آپ کو ذکری، ذکر، تذکرہ کہتا ہے۔ رسولؐ کو بھی تذکیر کا حکم دیتا ہے اور اسے مذکِّر کہتا ہے۔ تذکیر کے معنی ہیں یاد دلانا۔ یاد وہاں دلائی جاتی ہے جہاں فراموشی یا غفلت کا پردہ پڑا ہو۔ یہ لفظ تذکیر خود اس حقیقت کو واضح کر رہا ہے کہ کوئی بھولی ہوئی یا پردۂ تغافل میں چھپی ہوئی چیز ہے جسے قرآن سامنے لاکر کھڑا کر دیتا ہے۔ وہ بھولی ہوئی کیا چیز ہے؟ وہی فطرتِ سلیمہ جو فطرتِ سقیمہ کے پردوں میں چھپی اور اس کی تہوں میں دبی ہوتی ہے۔ وہی بچہ جو دوسروں کا کھلونا چھین لینا چاہتا ہے دراصل اتباعِ ہویٰ کرتا ہے اپنی بے علمی کی وجہ سے۔ لیکن اگر کوئی دوسرا اس سے چھینے تو چلاتا ہے۔ آپ نے دیکھا؟ جس اصول کو وہ اپنے لیے درست سمجھتا ہے اسی کو دوسرے کے لیے فراموش کر دیتا ہے۔ جو دوسروں کے لیے روا تصور کرتا ہے اسے اپنے حق میں بھول جاتا ہے۔ اسی بھولی ہوئی فطرت کو قرآن یاد دلاتا ہے۔ یہی ہے وہ فطرتِ سلیمہ جو اتباعِ اہوا کی فطرتِ سقیمہ کے پردوں میں فراموش کردہ حقیقت کی طرح پوشیدہ رہتی ہے اور قرآن اسی کو "یاد دلاکر" سامنے لے آتا ہے۔

پس قرآن انسانی فطرت کا راہنما ہے اس لحاظ سے کہ دو متضاد فطرتوں میں سے ایک کو عیاں کرتا ہے اور نیز مختلف فطرتوں کا صحیح مصرف اور ان کے درمیان متوازن امتزاج پیدا کرتا ہے۔

## ایک حدیث

اسی فطرتِ سلیمہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوں بیان فرماتے ہیں لا یومن احدکم حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ۔ کسی کا ایمان کمل نہیں ہوگا جب تک وہ اپنے بھائی کے لیے وہی نہ پسند کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے ——— "بھائی" سے مراد اگر صرف "مسلمان بھائی" نہ لیا جائے تو زیادہ بہتر ہوگا۔

اس میں تمام انسانی برادری آجاتی ہے۔ کان الناس امۃ واحدۃ حضورؐ نے ایک ایسا مقیاس عطا فرمایا ہے جو عین منشائے قرآنی کے مطابق ہے۔ اس محک پر فطرتِ انسانی ــــ فطرتِ سلیمہ ــــ کی پرکھ اور راہنمائی بڑی خوبی سے ہو جاتی ہے۔ انسان دوسرے کی مرغوب شے کو بڑی حرص کی نگاہ سے دیکھتا ہے بلکہ بعض اوقات یہ کوشش ہوتی ہے کہ اسے اڑا لے جائے۔ لیکن اگر خود اس کی ویسی ہی مرغوب چیز کے ساتھ یہی ہو تو اس کی فطرتِ سلیمہ نظرتِ سقیمہ پر فوراً غالب آجاتی ہے۔ اس حدیث کی کسوٹی پر انسانی فطرت کو بڑی آسانی سے پرکھ کر معلوم کر سکتے ہیں کہ اسلام کس لحاظ سے دینِ فطرت ہے۔ یہی ہے وہ کسوٹی جس سے عدل و اعتدال کی بقا ہے۔

## محلِ استعمال یا مصرف

رہا محلِ استعمال تو فطرت کے اندر جو جذبہ بھی موجود ہے وہ استعمال ہی کے لیے ہے نہ کہ فنا کرنے کے لیے۔ جن صفات کو ہم صفاتِ رذیلہ عام طور پر کہتے ہیں ان کا بھی صحیح محلِ استعمال موجود ہے غصہ ایک فطری جذبہ ہے مگر اس لیے کہ اپنے نفسِ امارہ پر اتارا جائے۔ حرص بھی فطری جذبہ ہے لیکن یہ محمود صفت ہے اگر حرص کارِ خیر کی ہو۔ بخل فطری جذبہ ہے اور یہ بھی قابلِ تعریف ہے اگر اس کا دائرہ اپنی ذات تک محدود نہ ہو۔ غرور فطرت میں ہے لیکن اس کا صحیح محل یہ ہے کہ ساری مخلوقات سے انسان کو برتر سمجھے۔ شہوتِ نفس فطری جذبہ ہے اور اس کا بھی ایک صحیح محل ہے اور وہ ہے اپنی رفیقۂ حیات۔ جنگ و قتال بھی فطری جذبہ ہے اور اس کے لیے صحیح محل اپنا نفسِ امارہ ہے یا ظالم حملہ آور خواہ انسان ہو یا درندہ ــــ غرض ہر فطری جذبے کے لیے محلِ صحیح موجود ہے بشرطیکہ خود اس استعمال میں بھی غلو نہ ہو بلکہ اعتدال ہو ــــ ہم نے جو مثالیں دی ہیں وہ اپنے اپنے محلِ استعمال میں محصور نہیں۔ ان مثالوں سے باہر بھی محلِ استعمال موجود ہیں نیز دوسرے رذائل کے لیے بھی محلِ استعمال موجود ہیں۔

اسی طرح صفاتِ محمودہ کے غلط استعمال سے وہ صفات غیر محمود ہو جاتی ہیں۔ رحم بڑی اچھی اور فطری صفت ہے لیکن اگر بچھو اور سانپ یا درندے کے ساتھ یہ سلوکِ رحم کیا جائے تو یہ محمود نہیں کہا جائے گا۔ سخاوت بڑی نیک صفت ہے لیکن اگر بے جا عیاشیوں کے لیے یہ سخاوت کی جائے

اور دوسرے مستحقین محروم ہو جائیں تو یہی صفت غیر محمود ہو جائے گی۔ غرض جس طرح صفاتِ محمودہ کے لیے غلط محلِ استعمال موجود ہیں اسی طرح صفاتِ رذیلہ کے لیے صحیح محلِ استعمال بھی موجود ہیں۔ خدا کسی جذبے کو بھی نہیں کرتا ہے بلکہ اس کی سمت صحیح کر دیتی ہے۔

قرآن پاک نے فطری جذبات کو صحیح رخ پر لگانے کا اصول بھی بتایا ہے۔ مثلاً مسابقت و مقابلہ بھی ایک فطری جذبہ ہے اس کا صحیح محل یوں بتایا ہے فاستبقوا الخیرات نیکی میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرو۔ اس ایک مثال سے دراصل ایک پورا اصول مستنبط ہو جاتا ہے دواعی فطرت کے صحیح استعمال کا۔

سمت صحیح کرنے کے بعد دوسرا کام قرآن مجید کا یہ ہے کہ وہ محلِ استعمال میں غلو سے بچاتا ہے یعنی جذباتِ فطرت کے استعمال کے لیے کچھ حد بندیاں قائم کرتا ہے لیکن یہ تحدید بھی عینِ فطرت انسانی ہے یہ چیز درحقیقت اعتدال میں داخل ہے اور ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اعتدال بھی فطرتِ انسانی میں داخل ہے۔ وہ اپنے تمام کاروبار حیات میں ہر موقعے پر آخر کار نقطۂ اعتدال ہی کو تلاش کرتا ہے۔ اگر کہیں بے اعتدالی پائی جاتی ہے تو اسے ہم غیر فطری جذبہ تو نہیں کہہ سکتے لیکن یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ یہ فطرتِ سقیمہ کی کارفرمائیاں ہیں اور خود یہ بھی انسانی ہی فطرت ہے کہ فطرتِ سلیمہ کو فطرتِ سقیمہ پر ترجیح دے۔

**خلاصہ**

اب تک ہم جو کچھ کہہ چکے ہیں اس کا خلاصہ کریں تو یوں ہوگا:

(۱) فطر (ف، ط، ر) کا مادہ جس لفظ میں ہوگا اس میں اندر سے باہر پھوٹ پڑنے یا ظاہر ہونے کا مفہوم ہوگا۔

(۲) فطرت ایک ایسی حقیقت ہے جو کسی شے کے اندر موجود ہوتی ہے اور وہ اپنے موقعے پر باہر آجاتی ہے۔

(۳) ہر درجے کی مخلوقات کی فطرتیں الگ الگ ہیں اور بعض مشترک بھی ہیں۔

(۴) فاطر وہ ہے جو ساری کائنات کو پیدا کرنے والا بھی ہے اور ان کو خاص فطرتوں کا بخشنے والا بھی ہے۔

(۵) یہ فطرتیں کہیں غیر اختیاری ہیں (فطرتِ کونی) اور کہیں اختیاری۔ کہیں شعوری کہیں غیر شعوری۔ کہیں عقلی کہیں غیر عقلی۔

(۶) فاطر کی ایک اپنی فطرت بھی ہے جس کا کلی ادراک ناممکن ہے۔

(۷) اُس فطرتِ کلی کے جو مظاہر ہیں کائنات میں نظر آتے ہیں وہ ہر شے کا صحیح محلِ استعمال اور مختلف اشیاء کے درمیان حکیمانہ امتزاج ہے۔

(۸) اپنی دیگر صفات کی طرح فاطر نے انسان کے اندر یہ فطرت بھی رکھی ہے یعنی صحیح استعمال و اعتدال (فطرتِ سلیمہ)۔

(۹) اس فطرت کے ساتھ اس میں غلط استعمال و عدم اعتدال کی فطرت بھی موجود ہے (فطرتِ سقیمہ)

(۱۰) فطرتِ سلیمہ ہر انسان میں موجود ہوتی ہے مگر فطرتِ سقیمہ (جس کا سبب بے عقلی و بے علمی وغیرہ ہوتا ہے) سے دبی بھی رہتی ہے۔

(۱۱) اسلام اسی فطرتِ سلیمہ کو ابھارتا ہے اور اسی لحاظ سے اسلام عین دینِ فطرت ہے۔

(۱۲) اسلام فطرتِ انسانی کو فطرتِ الٰہی سے ہم آہنگ کرنا چاہتا ہے دوسرے لفظوں میں فطرتِ سلیمہ کی پرورش کرنا چاہتا ہے۔

(۱۳) اسی فطرتِ سلیمہ کی بیداری اخلاقی اقدار کی محافظ ہوتی ہے اور انسان کو جانوروں سے ممتاز کرتی ہے۔

(باقی آئندہ)

---

شاہد حسین رزاقی

# اصلاحِ عقائد کے لیے سرسیّد کی کوششیں

سرسید کے زمانے میں ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی حالت بہت خراب ہوگئی تھی۔ صدیوں کے دوران میں وہ رفتہ رفتہ صحیح اسلامی تعلیمات اور اس کے اصول و مقاصد سے دور ہو گئے تھے اور غیر محسوس طریقہ پر اس ملک کی غیر مسلم قوموں کے ایسے عقائد و نظریات، رسوم و رواج اور توہمات اختیار کر لیے تھے جو درحقیقت اسلامی تعلیمات کے خلاف تھے۔ مسلمانوں کے اس غلط طرز عمل اور ملک کے بدلے ہوئے حالات نے ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے مستقبل کے لیے شدید خطرات اور اہم مسائل پیدا کر دیے تھے۔ اور اسلام کے فروغ و استحکام اور مسلمانوں کی بقا و ترقی اور فلاح و بہبود کے لیے ان کے عقائد و نظریات کو درست کرنا بھی نہایت ضروری تھا۔ سرسیّد نے اس ضرورت کو شدت سے محسوس کیا اور اپنی اصلاحی تحریک میں دینی عقائد کی درستی کو بنیادی اہمیت دی۔ سرسید کو اس بات کا رنج تھا کہ مسلمان غیر اسلامی چیزوں کو اسلامی تصور کر کے ان پر عمل کرتے ہیں جس کی وجہ سے ایک طرف تو ان کی دینی و معاشرتی حالت بگڑ گئی ہے اور دوسری طرف اسلام کی بدنامی ہوتی ہے۔ کیونکہ لوگ مسلمانوں کی حالت کو دیکھ کر اسلام کے متعلق غلط رائے قائم کر لیتے ہیں اور مسلمانوں کی زبوں حالی کو اسلامی تعلیمات کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ اس غلط خیال کو دور کرنے اور مسلمانوں کی دینی و معاشرتی حالت کو بہتر بنانے کے لیے سرسید نے مسلمانوں کے عقائد و نظریات درست کرنے کی ضرورت و اہمیت واضح کی اور اس مقصد کے لیے موثر جد و جہد شروع کر دی۔

اس وقت سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ ہندوستان پر عیسائیوں کی حکومت قائم ہو گئی تھی اور ان کے تبلیغی ادارے جن کو حکومت کی سرپرستی بھی حاصل تھی، مسلمانوں کو اسلام سے برگشتہ کرنے کے لیے

اسلام پر طرح طرح کے الزام عائد کرتے تھے۔ لیکن مسلمان اپنے مذہب کی حقیقت سے ناواقف ہونے کی بنا پر ان کی موثر تردید نہ کر سکتے تھے اور عیسائی پروپیگنڈہ سے ان کے گمراہ ہو جانے کا قوی اندیشہ تھا۔ اسلام کے دشمنوں نے عیسائیوں کے ذہن میں یہ بات بٹھا دی تھی کہ اسلام انسانی ترقی، اور تہذیب و تمدن کا مخالف اور خون آشام مذہب ہے اس لیے عیسائی مسلمانوں کو بہت خطرناک تصور کرتے تھے۔ چونکہ انگریزوں نے ہندوستان کی حکومت مسلمانوں سے چھینی تھی اس لیے وہ ان کو اپنا شدید مخالف سمجھتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی شورشِ عظیم نے ان کے اس اندیشہ کو درست ثابت کر دیا تھا کہ اگر مسلمانوں کو موقع مل گیا تو وہ اپنا کھویا ہوا اقتدار حاصل کرنے کی پوری کوشش کریں گے۔ اس لیے انگریزوں کی پالیسی مسلمانوں اور اسلام کی مخالفت پر مبنی تھی اور انھوں نے جو طریقۂ تعلیم نافذ کیا وہ مسلمانوں کے دینی عقائد میں شکوک و شبہات اور انتشار پیدا کرنے والا تھا۔ چونکہ مسلمان اسلام سے صحیح طور پر واقف نہ تھے اور نئے نظامِ تعلیم میں ان کی مذہبی تعلیم و تربیت کا انتظام نہ تھا اس لیے نئے تعلیم یافتہ مسلمانوں میں اسلام سے بدگمانی پیدا ہو جانے کا قوی امکان تھا اور بدلے ہوئے حالات میں مسلمانوں کے لیے جدید انگریزی تعلیم حاصل کرنا بھی نہایت ضروری تھا۔ یہ وہ بڑے خطرات تھے جن پر غالب آنا ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کے لیے بہت ضروری تھا اور سرسید نے ان تمام خطرات کا مقابلہ کرنے کی پوری کوشش کی۔ چنانچہ انھوں نے مسلمانوں کے دینی عقائد کی اصلاح کے لیے اسلامی تعلیمات کو صحیح طور پر پیش کیا۔ عیسائیوں کے اعتراضات کا مدلل جواب دیا۔ انگریزی حکومت کی غلط فہمیاں دور کرنے کی کوشش کی اور جدید انگریزی تعلیم کے ساتھ ساتھ مذہبی تعلیم و تربیت دینے کے منصوبہ کو بڑی خوبی اور کامیابی سے عملی شکل دی۔

### مذہب کی سچائی اور فضیلت کا معیار

عقائد و نظریات کو درست کرنے کے لیے سرسید نے یہ کوشش کی کہ اسلام کا صحیح تصور مسلمانوں کے ذہن میں بیٹھ جائے اور وہ اس حقیقت سے آگاہ ہو جائیں کہ دوسرے مذاہب کے مقابلے میں اسلام کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ محض عبادات اور رسوم و رواج کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ

زندگی کے ہر شعبہ میں انسان کی صحیح رہنمائی کرنے والا دین ہے۔ کیونکہ اس کا مقصد انسان کی پوری زندگی کو سنوارنا اور نکھارنا ہے۔ اسلام کے اس دعوے کی صداقت کا ثبوت یہ ہے کہ اس کے تمام اصول فطرتِ انسانی کے مطابق ہیں اور اس کی کوئی تعلیم ایسی نہیں ہے جو انسان کے مرتبہ کے منافی ہو یا جس پر عمل کرنا اس کے امکانات سے باہر ہو۔ اسلام کے بارے میں سرسید نے یہ خیال ظاہر کیا کہ کوئی مذہب ایسا دنیا میں نہیں ہے جو دوسرے مذہب پر گو وہ کیسا ہی باطل کیوں نہ ہو اپنی ترجیح بہمہ وجوہ ثابت کر دے مگر یہ رتبہ صرف اسی مذہب کو حاصل ہے جو نیچر کے مطابق ہے۔ اور میں یقین کرتا ہوں کہ وہ صرف ایک مذہب ہے جس کو میں ٹھیٹ اسلام کہتا ہوں۔ اور جو بدعات، محدثات سے اور غلط خیالِ اجماع سے اور خطائے اجتہادات سے اور ڈھکوسلۂ قیاسات سے اور شگوفۂ اصولِ فقہ مخترعہ سے مبرا و پاک ہے۔" مذہب کی سچائی اور برتری کا معیار سرسید نے یہ قرار دیا کہ اس میں کوئی بات قانونِ فطرت کے برخلاف نہ ہو۔ کیونکہ قانونِ فطرت درحقیقت خدا کا فعل ہے اور جو مذہب واقعی خدا کا بھیجا ہوا ہوگا وہ خدا کا قول ہوگا۔ پس اس کے فعل اور اس کے قول میں مطابقت ہونا ضروری ہے۔ مذہب کو جانچنے کے اسی معیار کے مطابق انھوں نے اسلام کی سچائی اور فضیلت کو تسلیم کیا اور سنہ ۱۸۸۴ء میں لاہور میں اسلام پر تقریر کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ اسلام فطری دین ہے اس کے اصول فطرت کے مطابق ہیں۔ منطق و فلسفہ اور علمِ طبیعی میں کتنی کچھ تبدیلی کیوں نہ ہو اور ان کے مسائل اسلام کے مخالف ہی کیوں نہ معلوم ہوں اسلام ہی برحق اور سچا ہے۔ اسلام فطرتِ انسانی کے مطابق ہے اور یہی اس کی سچائی کا ثبوت ہے۔ اسلام کے مسائل دو قسم کے ہیں منصوصی اور اجتہادی خدا اور خدا کی وحدانیت پر ایمان اور تصدیقِ نبوت اسلام کے دو بنیادی رکن ہیں، اور اسلامی احکام کا وہ حصہ جس کو تمام مسلمان ملہم من عند اللہ سمجھتے ہیں اور جس کی نسبت یقین رکھتے ہیں کہ وہ جس طرح خدا کی طرف سے نبیِ آخرالزماں کے دل میں القا ہوا ہے اسی طرح بے کم و کاست نبی سے ہاتھوں ہاتھ ہم تک پہنچا ہے۔ اس کی پوری طرح تعمیل کرنا لازمی ہے۔ اور یہ حصہ اس بات کا استحقاق رکھتا ہے کہ اس میں جو بات مسائل فلسفہ و حکمت کے خلاف معلوم ہو اس میں اور مسائل حکمت میں تطبیق کی جائے یا

مسائل حکمیہ کی غلطی ثابت کی جائے۔ لیکن اجتہادی مسائل صحیح بھی ہوسکتے ہیں اور غلط بھی۔ اور ان میں جو غلط ہوں ان کی اصلاح کرنے کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ کیونکہ اجتہادی مسئلہ مجتہد کا خیال ہے جو خطا سے معصوم نہیں۔ چنانچہ اجتہادی مسائل اگر فطرتِ انسانی کے برخلاف ہوں تو اس سے اسلام پر حرف نہیں آتا۔ اور اصل اسلام کی جو روشنی ہے اس میں کچھ نقص نہیں آتا۔

## دین و دنیا میں تفریق کا غلط رجحان

اسلام نے دین اور دنیا میں تفریق کرنے کے بجائے ان میں ہم آہنگی پیدا کی ہے اور دونوں کی بہتری کے طریقے بتلائے ہیں۔ لیکن غیر اسلامی اثرات کے تحت مسلمانوں میں دین اور دنیا میں تفریق کرنے کا رجحان پیدا ہوگیا۔ سرسید کے عہد میں مسلمانوں کی اصلاح میں یہ خیال ایک بڑی رکاوٹ تھا کہ اصل چیز تو صرف نجات اخروی ہے۔ دنیاوی نعمتیں حاصل کرنے کی خواہش بڑی گمراہی ہے۔ اس عقیدے نے مسلمانوں میں اس قدر غلط احساس پیدا کر دیا تھا کہ وہ اپنی تباہ حال زندگی کو سنوارنے اور ترقی کرنے کے خیال سے غافل ہوگئے تھے۔ اس رجحان کو ختم کرکے لوگوں کو اپنی حالت کو بہتر بنانے پر متوجہ کرنے کے لیے سرسید نے ان کو یہ بتلایا کہ نجاتِ ابدی جو ہر سچے مذہب یا سچے دین کا نتیجہ ہے وہ دنیا کے ساتھ لازم وملزوم نہیں ہے۔ ایک ایسا شخص جس نے تمام عمر عسرت و تنگی میں بسر کی ہو سچے مذہب کی بدولت نجاتِ ابدی حاصل کرسکتا ہے اور جس نے لاکھوں کروڑوں روپے جائز طور پر پیدا اور صرف کیے ہوں وہ بھی سچے مذہب کی بدولت نجاتِ ابدی پاسکتا ہے۔ دنیا اور دین میں ایسا مستحکم رشتہ ہے جو کسی طرح ٹوٹ نہیں سکتا جس طرح بدبختی سے دنیا دین کو غارت کر دیتی ہے اسی طرح خوش بختی سے دنیا دین کو سنوار بھی دیتی ہے۔ فرض کرو کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے پاس دولت و حکومت اور منصب نہ رہے۔ سب مفلس اور نانِ شبینہ کو محتاج ہوں۔ اور دربدر بھیک مانگتے پھریں۔ اور ان کی اولاد جاہل اور نالائق، چور اور بدمعاش ہو۔ تو اس وقت ان کے دین کا کیا حال ہوگا۔ پیٹ ایک ایسی چیز ہے کہ دین رہے یا جاوے، خدا ملے یا نہ ملے، اس کو بہرحال بھرنا ہے۔ پیٹ بھرنے کے لیے بڑے دینداروں کی نسبت تو یہ خیال ہوسکتا ہے کہ کسی جنگل میں گھاس چھیل رہے ہیں۔ کسی پہاڑ پر لکڑیاں چن رہے ہیں یا کسی کا گھوڑا مل رہے ہیں۔ لیکن جو ایسے پکے دیندار

نہیں ہیں وہ کیا کریں گے۔ معلوم نہیں کہ ان سے جیل خانے اور نوآبادجزائر بھریں گے یا یتیم خانے اور کلیسا بارونق پاویں گے۔ پس ایسی حالت میں خیال کرنا چاہیے کہ دین اسلام کی کیا شان ہوگی۔ اگر مسلمانوں کی حالت اتنی خراب ہوجائے کہ واعظین کو جو محض ریاکاری اور مکاری سے دنیا کماتے پھرتے ہیں کوئی ٹکا دینے والا یا حرام کا لقمۂ تر کھلانے والا نہ رہے۔ جناب حضرت پیرجی صاحب جو لوگوں کو مرید کرکے اپنا لشکر بناتے پھرتے ہیں اور سالانہ ٹیکس یا جزیہ ان پر مقرر کرتے ہیں ان کو کوئی دینے والا نہ رہے۔ یا جناب مولوی صاحب قبلہ جو حدیث و تفسیر یا صدرا و شمس بازغہ پڑھاتے ہیں ان کو کوئی چار پیسے کا نوکر رکھنے والا نہ رہے۔ اس وقت ان سب کو یہ پتہ چلے گا کہ مسلمانوں میں دنیاوی ترقی و تہذیب اور تربیت و شائستگی میں کوشش کرنا اور امر معاش میں منہمک ہونا امر معاد سے غفلت برتنا ہے یا یہ کام خاص خدا کا، اور بالکل دین کا اور سرتاسر معاد کا ہے۔

سرسید کا یہ خیال تھا کہ اگر مسلمانوں کی دنیاوی حالت اچھی ہوگی تو اس سے ان کے دین کی بھی عزت اور توقیر بڑھے گی اور اگر وہ دنیاوی اعتبار سے ذلیل و خوار ہوں گے تو ان کی اس حالت سے ان کے دین پر بھی برا اثر پڑے گا۔ چنانچہ ایسی حالت میں جب کہ مسلمان معاشی تباہی، معاشرتی بدحالی اور علم سے محرومی کے باعث روز بروز پست سے پست تر ہوتے جا رہے تھے اور ذلیل و حقیر سمجھے جاتے تھے اس بات کی کوشش کرنا کہ مسلمانوں میں قومی ترقی ہو۔ علوم دینی قائم رہیں۔ علوم دنیاوی جو مفید و کارآمد ہیں ان کا رواج اور ترقی ہو۔ لوگ معاش سے فارغ البال ہوں۔ اکل حلال پیدا کرنے کے وسیلے ہاتھ آویں۔ حسن معاشرت میں جو نقص ہیں وہ رفع ہوں۔ جن بری رسموں اور خراب عادتوں سے غیر قومیں مسلمانوں کو، اسلام کو حقیر و ذلیل سمجھتی ہیں وہ موقوف کی جاویں جو خلاف شرع تعصبات و توہمات ہیں اور ہر طرح کی ترقی کے مانع ہیں وہ دور کیے جاویں۔ سرسید کے نزدیک محض دنیا پرستی نہ تھی بلکہ عین دینداری بھی تھی۔

## عبادت کا مفہوم

عبادت کے متعلق مسلمانوں میں جو غلط تصور قائم ہو گیا تھا سرسید نے اس کی اصلاح کرنے کی بھی

شش کی۔ لوگ اس چیز کو بھول گئے تھے کہ ایک فطری دین اس چیز کو پسند نہیں کر سکتا کہ عبادت قانونِ
ت کے خلاف ہو اور انسان ان تقاضوں کو پورا نہ کرے جو فطرت نے اس پر عائد کیے ہیں۔ عبادت
صحیح مفہوم سے ناواقف لوگوں کا خیال یہ تھا کہ تمام رات نماز پڑھنا، ہمیشہ دن کو روزہ رکھنا یا کبھی شادی
نا قابلِ تعریف عبادت ہے۔ لیکن عبادت کا یہ ایسا تصور ہے جس کو خود حضورِ رسالت مآبؐ نے غلط
دو دیا ہے۔ سرسید نے حضورؐ کے اس خیال کو سند قرار دے کر مسلمانوں کو یہ بتلایا کہ "اصلی اور سچی عبادت
ہے جو قانونِ قدرت کے اصول کے مطابق ہو۔ اور تمام نیکیاں اور عبادتیں جو قانونِ قدرت کے
خلاف ہوتی ہیں پوری نیکیاں اور عبادتیں نہیں ہوتیں۔ تمام قوائے جو خدا تعالیٰ نے انسان میں پیدا کیے
وہ اس لیے پیدا نہیں کیے کہ وہ بیکار کر دیے جاویں بلکہ اس لیے پیدا ہوئے ہیں کہ سب کام میں
ئے جائیں۔ اسلام نے ان قوائے کے کام میں لانے کا ایسا طریقہ بتایا ہے جس سے جملہ قوائے اعتدال
ر شگفتہ و شاداب رہیں اور ایک کے غلبہ سے دوسرا بیکار اور پژمردہ نہ ہو جاوے۔ مگر بہت ہی کم
ے ہیں جو اس نکتہ کو سمجھتے ہیں اور اس طریقہ کو جس کو ہمارے پیغمبرِ خدا صلعم نے رہبانیت قرار دیا ہے اور
ا کو ہندی زبان میں جوگ کہتے ہیں کمالِ عبادت اور انتہائے زہد و تقویٰ قرار دیتے ہیں۔ ہمارے زمانے
ے مسلمانوں نے سوائے فرائض کے باقی عبادتوں کو صرف نماز روزہ و تلاوتِ قرآن مجید اور خیالی ترکِ
یا اور درس و تدریسِ علومِ دینیہ اور اوراد ماثورہ یا وظائفِ مقررۂ پیران ہی میں منحصر کر رکھا ہے حالانکہ
میں پران کا انحصار محض غلط ہے۔ بلکہ ان میں سے بعض ایسے درجہ پر پہنچ گئے ہیں جو قانونِ قدرت کے
خلاف ہیں اور اس لیے مقصودِ شارعؑ نہیں ہیں۔"

## ہد و ریاضت

مسلمانوں کے عقائد کو درست کرنے کے لیے سرسید نے اس خیال کو غلط قرار دیا جو زہد و ریاضت
بارے میں عام طور پر پایا جاتا تھا اور اس بات پر بہت زور دیا کہ جو نیک کام ذکر و اشغال سے
وہ مفید ہیں وہ بھی عبادت کا درجہ رکھتے ہیں اور ان کو مناسب اہمیت نہ دینا بڑی غلطی ہے۔
نہ انھوں نے یہ واضح کیا کہ ایک بڑی غلطی جس میں مسلمان پڑے ہیں وہ یہ ہے کہ انھوں نے زہد و

ریاضت کو صرف راتوں کو جاگنے اور ذکر و شغل کرنے اور نفل پڑھنے اور نفلی روزے رکھنے پر منحصر سمجھا ہے۔ زہد و ریاضت جہاں تک کہ حد شرعی سے تجاوز نہ کرے بلاشبہ نیکی و عبادت ہے۔ مگر عام فلاح پر کوشش کرنا اور ایسے امور پر کوشش کرنا جو اپنے ہم مذہبوں کے دینی اور دنیوی حال اور مال کی بھلائی و بہتری کے ہوں اس سے بہت زیادہ مفید ہیں۔ زہد و ریاضت ایک بخیل نیکی ہے جو صرف اپنی ذات کے لیے کی جاتی ہے اور اس کی مثال ایسے شخص کی ہے جو ایک کوٹھڑی میں بیٹھ کر کھانا کھاوے اور صرف اپنا پیٹ بھرے۔ لیکن عام فلاح چاہنے والا جو اس کام میں زہد و ریاضت کرتا ہے اس کی مثال حاتم کی سخاوت کی سی ہے جو ہزاروں آدمیوں کو کھلا کر کھاتا ہے۔ پس کیسی بڑی غلطی ہے کہ تن پروری کو تو عبادت سمجھا جاوے اور اعلیٰ فیاضی اور سخاوت اور ہمدردی کو عبادت نہ سمجھا جاوے۔"

سرسید کے نزدیک حالات کے بدلنے سے عبادت اور ثواب کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ چنانچہ کسی مقام میں اگر پانی کا قحط ہو تو اس جگہ بیٹھ کر نفل پڑھنے یا قرآن مجید کی تلاوت کرنے یا ذکر و شغل کی ضرب لگانے سے زیادہ ثواب کا کام یہ ہے کہ کندھے پر مشک لاد کر لوگوں کو پانی پلایا جائے۔ اس لیے ایک ایسے زمانے میں جب کہ مسلمانوں کی حالت بہت خراب ہو گئی ہو ان کی فلاح و ترقی اور بہتری کے لیے کوشش کرنا نفلیں پڑھنے اور رات کو جاگ کر ریاضت کرنے سے زیادہ ثواب کا کام ہے۔

### ترکِ دنیا

مسلمانوں کے جو غلط رجحانات ان کے زوال کا باعث بنے اور معاشرہ کی اصلاح و ترقی کے لیے جن کو ختم کرنا سرسید نے ضروری سمجھا ان میں ترکِ دنیا کو عبادت تصور کرنے کا غیر اسلامی عقیدہ بھی شامل تھا۔ اسلام اس کی اجازت تو ہرگز نہیں دیتا کہ انسان اپنے نفس کا بندہ اور دنیاوی لذتوں اور خواہشوں کا غلام بن جائے۔ لیکن وہ یہ ضرور چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو دنیاوی نعمتیں پیدا کی ہیں انسان ان سے مناسب طور پر فائدہ اٹھائے اور ان کو بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود اور ترقی کے لیے استعمال کرے۔ لیکن مسلمان جب اپنے مذہب کی تعلیمات سے دور ہونے لگے تو انھوں نے راہبوں اور جوگیوں کا اثر قبول کر لیا اور ترکِ دنیا کو عبادت خیال کرنے لگے۔ ان کی یہ مفروضہ دینداری درحقیقت دین اور اس کے معاشری

مقاصد کے خلاف تھی اور سرسید نے مسلمانوں کو آگاہ کیا کہ "یہ خیال کہ ترکِ دنیا عبادت ہے ایک ایسا غلط اور جھوٹا قول ہے کہ اس سے زیادہ دوسرا نہیں ہو سکتا۔ دنیا ہمارے لیے پیدا ہوئی ہے اور ہم دنیا کے لیے پھر ہم اس کو اس طرح پر جس طرح کہ جھوٹے دنیا ترک کرنے والے ترک کرنے کو کہتے ہیں کیونکر ترک کر سکتے ہیں۔ ہاں جس طرح کہ شارع نے ترکِ دنیا کرنا بتایا ہے اس طرح پر ترک کرنا بجا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ہم دنیا کو اس طرح برتیں جس طرح کہ شارع نے بتایا ہے نہ کہ اپنے جذبات نفسانی کی مرضی پر اور اس کو اس طرح بر کام میں لاویں جس طرح قانونِ قدرت نے ہم کو سکھایا ہے نہ کہ اپنی ہوائے نفسی کے مطابق۔ پس یہ بات سمجھنا کہ امورات دنیا میں مصروف ہونا عبادت نہیں ہے عین غلطی ہے۔ اس کو قانونِ قدرت کے برخلاف استعمال میں لانا شقاوت اور اس کے مطابق برتاؤ میں لانا عین عبادت ہے۔"

سرسید نے اس خدا پرست کو ناداں قرار دیا ہے جو صرف خدا کی محبت اور دنیا سے نفرت کا طلبگار ہو۔ جس کو زہد و تقویٰ کے سوا اور کچھ کام نہ ہو اور دنیا کی طرف سے نہایت عاجز و ذلیل اور بے استطاعت و بے مقدور ہو اور جو نہ خود عزت سے رہ سکے اور نہ دوسروں کو فائدہ پہنچا سکے۔ اور اس کے برعکس ایسے دنیا دار کو بہت دانا سمجھتے ہیں جو نیک کاموں کے لیے دنیا اور اس کی نعمتوں کا طلب گار ہو اور دنیا کی جاہ و حشمت سے مالا مال ہو کر قوم کی بھلائی اور ترقی کے اسباب مہیا کرے۔ کیونکہ ان کے نزدیک "طوطے کی طرح اللہ اللہ جپنا اور یا ہو کبوتر کی طرح غوٹر غوں غوٹر غوں کرنا اللہ کی یاد نہیں ہے بلکہ اس نے جو چیزیں مرحمت کی ہیں ان کو اسی کے کام میں صرف کرنا خدا کی یاد ہے۔ خدا تعالےٰ نے ہم کو تمام نعمتیں اس لیے عطا کی ہیں کہ ہم خود بھی ان سے فائدہ اٹھائیں اور اوروں کو بھی فائدہ پہنچائیں۔"

جس زمانہ میں سرسید علی گڑھ میں مدرسۃ العلوم قائم کرنے کی کوشش کر رہے تھے دہلی کے نامور عالم اور مفسر قرآن مولانا عبدالحق دہلوی نے مدرسہ کے مقاصد پر کچھ اعتراضات کر کے دنیا اور اس کی تمام چیزوں کو ناپائیدار قرار دے کر یہ نصیحت کی کہ انسان ہر دم کوچ و واپسی جانے اور اللہ کی یاد سے غافل نہ ہو۔ سرسید نے مدرسہ کے متعلق غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی اور مولانا کی نصیحت کا یہ جواب دیا کہ "بلاشبہ یہ عمدہ نصیحت ہے۔ مگر یہ ایسی بات ہے کہ اس کو ہر کوئی اعلیٰ و ادنیٰ، عالم و جاہل سب جانتے ہیں۔ مگر افسوس کہ

کرتا کوئی نہیں۔ اگر آپ خود ہی اس پر عمل رکھتے ہوتے تو آخیر خط میں یہ ارقام نہ فرماتے "نحن منتظر الجواب" کیونکہ آپ کو یقین تھا کہ آپ میرا جواب پہنچنے تک زندہ رہیں گے۔ اس وقت آپ کو اپنی اس نصیحت کا کہ ہر دم کو دم واپسیں جاننا چاہیے کیوں خیال نہ رہا؟ میں نہایت ادب سے پوچھتا ہوں کہ آپ نے اپنے رہنے کی کبھی کوئی کچی یا پکی حویلی بھی بنوائی ہے؟ کبھی اپنے رہنے کے لیے چھپر ڈلوایا ہے؟ آپ کے پاس پہننے کے کے جوڑے ہیں؟ ان میں سے ایک تو آپ پہنے ہوئے ہوں گے اور باقیوں کو آئندہ پہننے کے لیے رکھا ہوگا۔ کم سے کم نانبائی کو صبح و شام کی روٹی پکانے کا حکم دیتے ہوں گے، اور اس ماہ مبارک رمضان میں سحری کے لیے بھی کچھ ضرور اٹھا رکھتے ہوں گے۔ مگر آپ کو اس نصیحت پر کبھی عمل کرنے کا اتفاق نہیں ہوتا کہ شاید ہیں نفس نفس واپسیں بود۔ پس جس بات پر کہ آپ کبھی عمل نہیں فرماتے دوسروں کو اس کے کرنے کی کیوں نصیحت فرماتے ہیں۔ جناب ایسی باتیں کہہ دینی اور لکھ دینی آسان ہیں مگر اس پر کسی کو عمل کرتے نہیں دیکھا۔

"بندہ نے بھی زمانہ دیکھا ہے۔ بڑے بڑے مقدس عالموں کی خدمت میں حاضر ہوا ہوں۔ بڑے بڑے بزرگوں اور درویشوں کی جوتیاں سیدھی کی ہیں مگر ابیض نورانی کا سب کو محتاج پایا۔ پھر بھلا آپ ایسی باتیں جاہل مسلمانوں کے برباد کرنے کو کیوں فرماتے ہیں؟ ہمارے دین میں کچھ تنگی نہیں ہے۔ جس سے خدا اور رسولؐ نے منع فرمایا ہے اس سے ہم کو پرہیز کرنا چاہیے۔ اور جس چیز سے ہم کو منع نہیں کیا وہ ہمارے لیے حلال اور مباح اور خدا کی نعمت ہے۔ ہم کو شریعت محمدیہ کی مطابقت میں خدا کی نعمتوں کو لوٹنے دو۔ وہ تو ہمارے خدا کی نعمتیں ہیں اور اس نے ہمارے لیے بنائی ہیں۔ پھر ہم نہ لوٹیں گے تو کون لوٹے گا۔ ہاں خدا سے یہ دعا مانگو کہ ہم ان نعمتوں کے سبب سے مغرور نہ ہو جائیں اور اپنے خدا کو جس نے وہ نعمتیں ہمارے لیے وقف کر دی ہیں بھول نہ جائیں۔" سر سید کے اس جواب سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ جو لوگ دنیا اور اس کی نعمتوں کو ناپائیدار قرار دے کر ترک دنیا کی تعلیم دیتے ہیں وہ خود بھی اس پر عمل نہیں کر سکتے۔ ان میں اتنی ہمت، طاقت اور صلاحیت نہیں ہوتی کہ اپنی تباہ حال قوم کو زوال و ادبار کی پستیوں سے نکال کر راہ ترقی پر گامزن کر سکیں اس لیے وہ دینداری کا سہارا لے کر ایسی باتیں لکھتے ہیں جو دین کے

خلاف ہوتی ہیں اور جن کا نتیجہ قوم کے حق میں مزید تباہیوں کی شکل میں نکلتا ہے۔

## پاک اور ناپاک علوم

غلط اور گمراہ کن نظریات نے مسلمانوں میں جو نقصان رساں عقائد پیدا کر دیے۔ اور جن کو دور کیے بغیر معاشرہ کی حالت کو بہتر بنانا ممکن نہیں ہے ان میں یہ غلط خیال بھی شامل ہے کہ صرف دینی علوم کی تحصیل تو عبادت میں داخل ہے لیکن دنیاوی علوم کو حاصل کرنا بے دینی اور گمراہی کا ثبوت ہے۔ علم دین فقہ، تفسیر اور حدیث تک محدود ہے اور جو شخص ان کے علاوہ کوئی اور علم حاصل کرتا ہے وہ خبیث بن جاتا ہے علم کے متعلق یہ نظریہ سرسید نے غلط قرار دے کر یہ واضح کیا کہ اسی سبب سے مسلمانوں میں روز بروز علم کا تنزل ہو رہا ہے جس کی وجہ سے خود علم دین بھی معدوم ہوتا جاتا ہے۔ علوم دینیہ کا صرف جاننا نہ کچھ عبادت ہے اور نہ کچھ ثواب۔ البتہ وہ اس وقت عبادت یا ثواب ہو سکتا ہے جب کہ اس کو امور دینی کے کام میں لانے کی نیت سے پڑھا جاوے۔ پس مدارِ عبادت و ثواب نیت پر رہا نہ کہ نفسِ علم پر۔ اور یہی حال تمام باقی علوم کا ہے۔ وہ تمام علوم جن کو دنیوی کہتے ہیں ترقی و استحکام اور تعلّی علوم دینی کے لیے بھی ضروری ہیں۔ گو ان کا پڑھنا بھی فی نفسہٖ عبادت نہ ہو جیسا کہ علوم دینیہ کا پڑھنا بھی فی نفسہٖ عبادت نہیں ہے۔ مگر جب کہ علوم دنیوی اس نیت سے پڑھے جاویں یا پڑھائے جاویں کہ یہ علوم دینیہ کے لیے مثل آلہ کے ہیں تو ان کا پڑھنا یا پڑھانا بھی ویسا ہی عبادت ہے جیسا کہ علوم دینیہ کا ہے۔

علاوہ اس کے علوم دنیوی بھی اگر ان کی تعلیم نیک طرح پر ہو تو باعث ترقی ایمان ہوتے ہیں۔ ہم ریاضی پڑھ کر خدا تعالےٰ کی اس قدرتِ کاملہ سے واقف ہوتے ہیں جو خلقِ آسمان و زمین و کواکب و سیارہ و ثوابت میں کام آئی ہے۔ جس وقت ہم علم ارض پڑھتے ہیں تو ان عجائبات سے واقف ہوتے ہیں جو خدا تعالےٰ نے اس کرۂ خاک میں بنائے ہیں۔ علم نباتات اور علم حیوانات سے جب ہم واقف ہوتے ہیں تو پھولوں کی پنکھڑیوں کی رنگ آمیزی اور مکھی کی آنکھ کی پچی کاری ہم کو حکیم مطلق کی حکمت کاملہ پر یقین دلاتی ہے۔ اسی طرح تمام علوم ہماری معرفت کو قوت بخشتے اور خدائے واحد پر ہمارے ایمان کو اور مستحکم کرتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے اگر ہم ان علوم کو بھی علوم دینیہ میں شامل سمجھیں تو کچھ بعید نہیں۔ خدا تعالےٰ

نے ہم کو ایسا عمدہ مذہب دیا ہے جو ہمارے معاد اور معاش دونوں کو قانونِ قدرت کے مطابق اصلاح کرنے اور ترقی دینے والا ہے۔ ہم یہ اندازہ کر سکتے ہیں کہ اگر تمام لوگ صرف علوم دنیوی کی تحصیل کریں تو دین کا کیا حال ہوگا۔ اسی طرح یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اگر تمام لوگ صرف علوم دینی پڑھا کریں تو ہماری دنیا کا، جس کی اصلاح شریعت سے خارج نہیں ہے، کیا حال ہوگا۔ علوم دنیاوی کے معدوم ہونے سے دین اور علوم عربی دونوں کے معدوم ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔ پس ہمارا فرض ہے کہ ہم دونوں قسم کے علوم کی ترویج پر سعی و کوشش کریں اور ایک کو دوسرے کا آلہ سمجھ کر دونوں کو پڑھنا اور پڑھانا و افضل عبادت جانیں۔"

## ثواب اور اس کا مقصد

مسلمانوں کا ایک اور عقیدہ جس کو سرسید معاشرہ کی اصلاح و ترقی کے لیے بدلنا چاہتے تھے ثواب کا غلط تصور تھا۔ چند ایسے کام تھے جن کو کرنا مسلمانوں کے خیال میں کارِ ثواب تھا اور مسلمان یہ سمجھ کر ثواب کے یہ کام انجام دیتے تھے کہ اس کے بدلے میں ان کو جنت ملے گی۔ سرسید کے نزدیک ثواب کا یہ تصور بہت محدود، غلط اور خود غرضی پر مبنی تھا۔ اور انھوں نے اس خیال کو بدلنے کی کوشش کی۔ عام طور سے ثواب کے جو غلط معنی لیے جاتے تھے ان کو واضح کرتے ہوئے سرسید نے یہ بتلایا کہ جب ہم پچھلے زمانے پر نظر کرتے ہیں تو قومی ہمدردی کی بہت سی نشانیاں پاتے ہیں۔ ہر طرف ہزاروں کھنڈرات مسجدوں، پلوں، کنوؤں اور مہمان سراؤں کے نظر آتے ہیں۔ ہزاروں لاکھوں روپے لگا کر لوگوں نے مہمان سرائیں بنوائیں۔ کنوئیں کھدوائے۔ اور پل بنوائے۔ سنہری مسجدیں بنوائیں جن کے بڑے بڑے برج سونے کے کام سے معرق تھے۔ سنگ مرمر کی مسجدیں بنوائیں جو موتی مسجد کے نام سے مشہور ہوئیں۔ بڑی بڑی عالیشان خانقاہیں بھی تعمیر کیں جن کے نشانات اب بھی پائے جاتے ہیں۔ لیکن مدرسوں کے کچھ زیادہ نشانات نہیں ملتے۔ تاہم کئی مدرسے بھی قائم کیے گئے جن کا ذکر تاریخوں میں ملتا ہے اور کئی مدارس اب بھی جاری ہیں۔ یہ آثار دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ ہم لوگوں میں قومی ہمدردی قدیم سے چلی آتی ہے۔ لیکن جب زیادہ غور کرتے ہیں تو سب دھوکہ ہی دھوکہ نظر آتا ہے۔ جنھوں نے

یہ کام کیے اور کر رہے ہیں ان کے دل سے پوچھو تو معلوم ہوگا کہ یہ سب کام اس خیالی جوش میں کیے ہیں کہ ہم ثواب کے کام میں مصروف ہیں۔ اور ثواب کی گٹھڑیاں باندھ رہے ہیں۔ مرتے ہی یہ سب کام ہم کو بہشت میں لے جاویں گے اور بہشت میں ہم بڑے بڑے درجے پاویں گے۔ ہمارے سر پر تاج ہوگا اور ایک موتی کا محل جنّت میں ملے گا۔ حوریں تصرف کو ہوں گی جن کو ہمارے سوا کسی نے چھوا بھی نہ ہوگا۔ پھر ان کی تعداد چار پر بھی محدود نہ ہوگی۔ بے انتہا جتنی چاہو۔ غلمان بھی نہایت خوبصورت ہوں گے۔ باغ ہوگا۔ میوہ ہوگا۔ نہریں ہوں گی۔ شراب ہوگی۔ پئیں گے اور چین کریں گے۔" بہشت میں یہ عیش و عشرت حاصل کرنے کے لیے جو کام کیے جاتے ہیں سرسید نے ان کو قومی ہمدردی کے بجائے خود غرضی اور بالکل ایسے ہی کام قرار دیا ہے جیسے کہ ایک رند مشرب دنیا میں انھی عیشوں کو حاصل کرنے کے لیے کرتا ہے۔ اگر باغبانوں کو مزدوری دے کر اپنے چین کے لیے باغ لگوانا۔ مزدوروں کو مزدوری دے کر اپنے آرام کے لیے محل بنوانا اور کلال کو دام دے کر اپنی عیاشی کے لیے شراب کھنچوانا قومی ہمدردی اور کارِ ثواب نہیں ہے تو پھر وہ کام جو جنت میں عیش کرنے کی غرض سے کیے جاتے ہیں قومی ہمدردی اور ثواب کے کام کیسے ہو سکتے ہیں۔

ثواب کے کاموں کو مسجدوں، خانقاہوں اور تالابوں کی تعمیر تک محدود رکھنے اور جنت میں عیش کرنے کی غرض سے یہ کام کرنے کے رجحان کو بدل کر قوم کی فلاح و ترقی کے لیے تمام ضروری کام انجام دینے پر لوگوں کو متوجہ کرنے کے لیے سرسید نے یہ بتلایا کہ" اسلام کا صحیح مسئلہ یہ ہے کہ اس کام کے کرنے میں ثواب ہے جس کی ضرورت ہے۔ دیکھو کوئی اجر ہجرت سے زیادہ نہ تھا جس کی اس وقت بڑی ضرورت تھی۔ مگر فتح مکہ کے بعد اس کا اجر کچھ بھی نہ تھا۔ جیش اسامہ کی تجہیز کے لیے جو چار ٹکے کا اسباب ابوبکر صدیق رضؓ نے حاضر کیا جس کی ضرورت تھی مگر اب اس کی برابری کوہِ احد کے برابر سونا بھی نہیں کر سکتا۔ یہی سچا اصول مذہبِ اسلام کا ہے۔"

## ثواب کے کام

مسلمانوں میں ایسے لوگ بھی تھے جو خدمتِ خلق کو نیکی اور ثواب کا کام سمجھتے تھے۔ اور نیک کام کرنے

کی امکانی کوشش اپنے نقطۂ نظر کے مطابق کرتے تھے۔ لیکن ان لوگوں کا نیکی اور خیر کا تصور چونکہ بہت محدود تھا اس لیے وہ قوم کی فلاح و بہبود کے لیے ضروری امور اور خدمتِ خلق کے زیادہ اہم اور ضروری پہلوؤں پر توجہ نہ کرتے تھے۔ ان کے خیال میں ثواب کے کام بس اسی حد تک محدود تھے کہ مسجدیں بنوادیں لوگوں کے آرام کے لیے کنوئیں کھدوا دیں۔ اور عبادت و ریاضت میں مصروف رہیں۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی زوال نے مسلمانوں کو جن مشکلات میں مبتلا کر دیا تھا اور ان کے بگڑے ہوئے حالات نے معاشرتی اصلاح، اقتصادی بہتری اور قومی ترقی کے لیے جن مسائل کو حل کرنا ناگزیر بنا دیا تھا ان پر قابو پانے کی تدبیریں ان کی نظر میں نہ تو نیکی اور ثواب تھیں اور نہ خدمتِ خلق۔ سرسید یہ چاہتے تھے کہ مسلمان اس حقیقت کو محسوس کریں کہ مسلمانوں کی معاشرتی زندگی کے مختلف شعبوں میں جو خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں وہ ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے وجود کے لیے بہت بڑا خطرہ ہیں۔ اور اس زمانے میں سب سے بڑی نیکی اور سب سے بڑا ثواب کا کام قوم کی خدمت کرنا اور اس کو تباہی و بربادی سے بچانے میں مدد دینا ہے۔ چنانچہ انھوں نے لوگوں کے دل میں یہ خیال بٹھانے کی کوشش کی کہ نیکی بلاشبہ نیک ہے اور ہمیشہ رہنے والی نیکی سب نیکیوں سے افضل و اعلیٰ ہوتی ہے۔ انسانوں میں نیک وہ ہے جو بہت سی نیکیاں کرے مگر سب سے زیادہ نیک وہ ہوگا جس کی نیکیاں سب سے افضل اور اعلیٰ ہوں۔ بعض لوگوں نے پل، مسجدیں اور کنوئیں بنوائے اور ان چند روزہ رہنے والی نیکیوں کو خیر دائم سمجھ لیا۔ بعض لوگوں نے خیر خیرات میں زہد و تقویٰ اور عبادت کو خیر دائم خیال کیا۔ لیکن ان کی یہ نیکیاں خیر دائم نہیں بلکہ چند روزہ ہیں۔ اگر غور سے دیکھا جاوے اور ٹھیک ٹھیک سمجھا جاوے تو بجز رفاہِ عام اور انسان کی بھلائی چاہنے کے اور کوئی نیکی خیر دائم نہیں ہے۔ انسان کی بھلائی نہ تو نیکی کرنے والے کی موت سے ختم ہوتی ہے اور نہ اس زمانے کے انسانوں کے فنا ہونے سے فنا ہو جاتی ہے بلکہ نسل در نسل اور پشت در پشت آئندہ انسانوں میں چلی آتی ہے اور قیامِ دنیا تک دائم رہتی ہے۔ اس لیے صرف یہی ایک نیکی ہے جس کو خیر دائم کہہ سکتے ہیں۔

"اللہ تعالیٰ نے انسان کی بھلائی چاہنے کی خدمت انبیاء کو عطا کی۔ پس انسان کی بھلائی میں

بھی کرنا انبیاء کا ورثہ لینا ہے۔ اور تمام نیکیوں میں سے افضل اور اعلیٰ نیکی کا اختیار کرنا ہے۔ پس فلاحِ عام کے کاموں کو عباداتِ دینی میں سے نہ سمجھنا اور صرف نوافل اور تسبیح و تہلیل کو عبادت جاننا بہت بڑی غلطی ہے۔ یہ خیرِ دائم اور بھی زیادہ نیک اس وقت ہو جاتی ہے جب اس کی ضرورت ہو۔ اور موجودہ زمانہ میں اور بالتخصیص مسلمانوں کے لیے اس کی بہت ضرورت ہے۔ اس لیے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ صرف تسبیح و تہلیل و زہد و تقویٰ ہی پر تکیہ نہ کریں۔ اور صرف ادائے زکوٰۃ اور قضائے ولدین ہی پر اقتصار نہ کریں بلکہ تھوڑا سا وقت اور دو چار درہم رفاہ و فلاحِ حالِ مسلماناں کے لیے بھی نکالیں اور خیرِ دائم کی نیکی کو بھی حاصل کریں۔"

سرسید کو اپنی قوم کی اصلاح و ترقی کی کوششوں میں جو رکاوٹیں پیش آرہی تھیں ان کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ مسلمان اس کارِ خیر کو محض ایک دنیاوی معاملہ سمجھتے تھے اور اس کو اپنا دینی فرض اور افضل و اعلیٰ نیکی خیال نہ کرتے تھے۔ سرسید کو اپنی مشکلات کا احساس تھا اور وہ ان کو دور کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے مدرسۃ العلوم کی امداد کے سلسلہ میں مولوی محمد علی حسن خاں کو لکھا تھا کہ "ایک عام خیال نسبت حسنات و خیرات و مبرات کے محدود ہو گیا ہے۔ اس خیال کو توڑنا اور یہ بات دل میں ڈالنی کہ درحقیقت جس امر کی مسلمانوں کو ضرورت ہے اور جس کے نہ ہونے سے مسلمانوں کی روز بروز ذلت ہوتی جاتی ہے اور اس کے ساتھ اسلام کی بھی ذلت ہے اس میں تائید کرنا اور اس ذلت سے مسلمانوں کو نکالنا سب سے بڑی حسنات میں شامل ہیں۔"

### تقلید پرستی

اسلام ایک ایسا دین ہے جو انسانی زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہے۔ دنیا کی تمام قوموں کے لیے ہے اور ہر ملک اور ہر زمانے کے لیے ہے۔ جو مذہب اس قدر ہمہ گیر، آفاقی اور دائمی ہو اس کو مختلف زمانوں اور مختلف حالات میں نئے نئے مسائل حل کرنا ہوگا اور زمانے کے تقاضوں کو دینی اصول و مقاصد سے ہم آہنگ کرنا پڑے گا۔ ورنہ انسانی ترقی میں رکاوٹ پیدا ہوگی اور زمانے کا ساتھ نہ دینے والا مذہب محض بے جان عقائد کا مجموعہ بن کر غیر مؤثر ہو جائے گا۔ اسلام نے انسانی معاشرہ کی

اسی ضرورت کو ملحوظ رکھ کر مسلمانوں کو اجتہاد کرنے کا اختیار دیا ہے تاکہ وہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے زمانے کے نئے نئے تقاضوں کو پورا کر سکیں اور اسلامی معاشرہ کی ترقی میں رکاوٹیں حائل نہ ہوں۔ لیکن جب مسلمان زوال پذیر ہو گئے تو انھوں نے اجتہاد کو ترک کر کے محض تقلید کا طریقہ اختیار کر لیا اور یہ فرض کرنے لگے کہ اجتہاد کی آزادی تو اماموں پر ختم ہو گئی۔ ان کے بعد اجتہاد کی مطلق گنجائش نہیں اور اب مسلمانوں کا کام صرف یہی رہ گیا ہے کہ وہ کسی امام کی تقلید کریں۔ تقلید کے اس غلط تصور نے اسلامی معاشرہ کی ترقی کو روک دیا اور وہ زوال پذیر ہو گیا یہاں تک کہ اس کی حالت انتہائی پست ہو گئی اور مسلمان اسلام سے بہت دور ہو گئے۔

سرسید کے خیال میں مسلمانوں میں تقلید کا یہ رجحان ان کی ترقی میں بہت بڑی رکاوٹ اور ان کے زوال و ادبار کا ذمہ دار تھا۔ وہ اماموں کا احترام کرتے تھے۔ لیکن یہ تسلیم کرنے پر تیار نہ تھے کہ انھوں نے جو رائے قائم کی ہے اس میں کوئی تبدیلی نہیں کی جا سکتی اور ہمیشہ اسی رائے پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اجتہاد کا دروازہ بند کر کے محض تقلید کرتے رہنے سے مسلمانوں اور اسلام کو بہت نقصان پہنچا ہے۔ اور یہ بہت ضروری ہے کہ مسلمان تقلید کے بارے میں اپنا نظریہ بدل دیں چنانچہ محسن الملک کے نام ایک خط میں انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ "اگر لوگ تقلید نہ چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن و حدیث سے صحیح حاصل ہوتی ہے تلاش نہ کریں گے اور حال کے علوم سے مذہب کا مقابلہ نہ کر سکیں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔ اسی خیر خواہی نے مجھ کو برانگیختہ کیا ہے جو میں ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلید کی پروا نہیں کرتا۔ ورنہ آپ کو خوب معلوم ہے کہ میرے نزدیک مسلمان رہنے کے لیے اور بہشت میں داخل ہونے کے لیے ائمہ کبار در کنار مولوی جبو کی بھی تقلید کافی ہے۔ کیونکہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہہ لینا ہی ایک ایسی طہارت ہے کہ کوئی نجاست باقی نہیں رہتی۔ پس میں دشمن اسلام ہوں یا مثل ابوبکرؓ و عمرؓ کے دوست اسلام ہوں ....

میں سچ کہتا ہوں کہ جس قدر نقصان اسلام کو تقلید نے پہنچایا ہے اتنا کسی چیز نے نہیں پہنچایا۔ سچے اسلام کے حق میں تقلید سنکھیا سے بھی زہر قاتل ہے۔ بلا شبہ ہم نے علماء کو مثل یہود و نصاریٰ کے ارباب من

دون اللہ سمجھ لیا ہے۔ خدا اس گناہ سے سب مسلمانوں کو بچائے۔"

سرسید اسلام اور مسلمانوں کی بقا و ترقی کے لیے اجتہاد کو لازمی خیال کرتے تھے، اور ان کی رائے یہ تھی کہ متاخرین اہل سنت و جماعت نے عجیب غلط مسئلہ بنایا ہے کہ اجتہاد ختم ہوگیا اور اب کوئی مجتہد نہیں ہوسکتا۔ اکثر علمائے دین کا یہ مذہب ہے کہ ہر زمانہ میں مجتہد کا ہونا ضروری ہے۔ پس کیسی بڑی غلطی اہل سنت و جماعت کی ہے کہ اجتہاد کو ختم اور مجتہد کو معدوم مانتے ہیں۔ اس غلط اعتقاد نے مسلمانوں کو دین و دنیا میں نہایت نقصان پہنچایا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم اس خیال کو چھوڑ دیں اور ہر بات کی تحقیق پر مستعد ہوں۔ خواہ وہ بات دین کی ہو یا دنیا کی۔ غور کرنا چاہیے کہ ہر گاہ زمانہ حادث ہے اور نئے نئے امور اور نئی نئی حاجتیں ہم کو پیش آتی ہیں۔ پس اگر ہمارے پاس زندہ مجتہد موجود نہ ہوں گے تو ہم مردہ مجتہدوں سے نئی بات کا مسئلہ جو ان کے زمانے میں حادث بھی نہیں ہوئی تھی کیوں کر پوچھیں گے۔ پس ہمارے لیے بھی مجتہد العصر والزمان کا ہونا ضروری ہے۔" جو لوگ ائمہ کبار کے اجتہاد کو حرفِ آخر سمجھتے ہیں اور ہر حال اور ہر زمانے میں ان کی تقلید کرنے کے قائل ہیں وہ لوگ سرسید کے نزدیک گمراہی میں مبتلا ہیں اور ان کا یہ غلط عقیدہ ائمہ کو وہ مرتبہ دینا چاہتا ہے جو صرف رسول کے لیے ہے۔ کیونکہ ان کا یہ خیال ہے کہ "جس طرح خدا کو اپنی ذات و صفات میں وحدت ہے اسی طرح رسول کو تبلیغ احکام یا احکام شریعت کے قرار دینے میں وحدت ہے اور کسی کو اس میں شریک نہیں کیا جاسکتا۔ پس جو شخص رسول کے سوا کسی اور شخص کے احکام کو دین کی باتوں میں اس طرح پر واجب العمل سمجھتا ہے کہ اس کے برخلاف کرنا گناہ ہے اور اسی کی تابعداری کو باعثِ نجات یا ثواب سمجھتا ہے وہ بھی ایک قسم کا شرک کرتا ہے جس کو میں شرک فی النبوۃ سے تعبیر کرتا ہوں۔"

سرسید نے اپنے زمانے کے مسلمانوں کو دینی گمراہی سے بچانے اور اصلاح و ترقی کی راہ پر گامزن کرنے کے لیے ان کے عقائد درست کرنے کی جو کوششیں کیں وہ مسلمانوں میں ایک فکری و ذہنی انقلاب پیدا کرنے کی بنیاد بن گئیں۔ اور جدید دینی افکار کی تشکیل میں سرسید کے نظریات نے غیر معمولی اہمیت حاصل کر لی۔

---

پروفیسر محمد مسلم

# سنوسیہ

صوفیہ کے طبقوں میں پچھلی صدی سے اب تک دو حلقے مخصوص و مستثنیٰ حیثیت رکھتے ہیں جنھوں نے خانقاہوں سے نکل کر میدانِ جہاد میں قدم رکھے اور اس خندہ پیشانی سے راہِ حق میں جانیں نثار کر دیں جو قرونِ اولیٰ کے صحابۂ کبار کی شان تھی۔ ایک تو انیسویں صدی کے اوائل میں سید احمد شہید اور ان کے رفقاء شاہ اسماعیل شہید وغیرہ جنھوں نے ایک باقاعدہ جہاد کے بعد سکھوں کے مقابلے میں سنہ ۱۲۴۶ھ (۱۸۳۱ء) میں بمقام بالاکوٹ شہادت پائی اور جن کے خلفا فقر و فاقہ میں مبتلا رہ کر ایک صدی تک انگریزوں کے خلاف گوریلا جنگ کرتے رہے یہاں تک کہ پاکستان قائم ہوگیا۔ اور مجاہد صوفیوں کا دوسرا حلقہ سنوسیہ ہے جس نے شمال مغربی افریقہ میں حق کے لیے جہاد کی ایک عظیم تحریک کو منظم کیا۔

## محمد بن علی السنوسی

طبقہ سنوسیہ کے بانی سیدی محمد بن علی السنوسی المجاہری الحسنی الادریسی سنہ ۱۲۰۶ھ (۱۷۹۱ء) میں مستغانم کے قریب طُرش (الجزائر) میں متولد ہوئے۔ اوائل عمر میں قرآن، حدیث اور فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ سنہ ۱۸۳۰ء سے ۱۸۴۳ء تک مکہ معظمہ میں مقیم رہے اور اپنے سلسلہ کا پہلا زاویہ جبل ابوقبیس پر قائم کیا۔ پھر سرینیکا میں قیام پذیر رہے، جہاں پہلے زاویہ رفاطہ پھر سرینیکا کے قریب جبل اخضر میں زاویۃ البیضاء پھر تمسا اور آخر میں سنہ ۱۸۵۵ء میں جغبوب میں زاویے قائم کیے۔ جغبوب کو آزاد شدہ غلاموں سے آباد کیا۔ زاویوں کی تعداد سنہ ۱۸۵۹ء میں ۲۲ سے سنہ ۱۸۸۴ء میں ایک سو تک پہنچ گئی۔ انھوں نے سنہ ۱۲۷۶ھ (۱۸۵۹ء) میں جغبوب میں وفات پائی۔

انھوں نے اپنے طریقے میں شمول کے لیے سرِّ "یالطیف" کے ایک ہزار وِرد کی ہدایت کے علاوہ چار تصنیفیں چھوڑیں۔ ایک اصول پر، ایک قرآن و حدیث کے تطابق و توافق پر (تقلید ائمہ اربعہ سے آزاد

وہ کہ اگرچہ مصنف اپنے آپ کو مالکی کہتے ہیں۔ اور اجتہاد کے حامی ہیں )۔ اور دو تصوف پر، جن میں فہرستان کے سلسلۂ بحث شرعیہ کا شمار ہے جن میں ۵۰ اصوفیانہ ہیں، ان کے طریقے کی شرعیت وصحت عقیدہ کی دلیل کے طور پر ہے۔ چوتھی السلسبیل المعین فی طرائق الاربعین ہے جس میں چالیس اگلے طریقوں کے ذکر کے قواعد ہیں اور اپنے طریقے کو سب کا خلاصہ بتایا ہے۔ یہ آخری تصنیف نہایت عجیب ہے۔ اگرچہ اس کے بیانات زبانی اور سینہ بسینہ ظاہر کیے گئے ہیں لیکن مصنف کا اقرار ہے کہ وہ حسن عجیمی (متوفی ۱۱۱۳ھ / ۱۷۰۲ء) کے رسالے سے لیے گئے ہیں جس کا تتبع سیدی مرتضی الزبیدی نے اپنے عقد الجمان میں کیا ہے۔ ذکر علاجیہ پر جو باب ہے وہ ابو سعید القادری کے آداب الذکر میں ہے جو ۱۰۹۷ھ / ۱۶۸۶ء میں ہندوستان میں مخطوط ہوئی (ملاحظہ ہو کیٹلاگ ایوانو IVANOW مسودات کلکتہ - ۱۲۸)۔ اس میں یہ باب ذکر لفظ بہ لفظ موجود ہے۔ اس سے اور اکات احمد الشناوری متوفی ۱۰۲۸ھ / ۱۶۱۹ء کے مشترک ماخذ کا پتہ چلتا ہے۔

ان کے فقہی اجتہاد کے دعوے کو قاہرہ میں ۱۸۴۳ء میں ایک مالکی فقیہ محمد العیش نے کفر بتایا۔ سنوسیہ مالکی، اسبالی (نماز میں تسبیح کے وقت دونوں ہاتھ گرانے) پر عمل نہیں کرتے۔

## احمد بن ادریس

مستغانم میں قادریہ اور فاس میں طیبیہ تجانیہ طریقوں میں شامل ہو کر سنوسی عقائد نے اپنے مرشد شریف احمد بن ادریس الفاسی (متوفی ۱۸۳۷ء) بانی قادریہ ادریسیہ و معلم طرق جدیدہ، رشیدیہ و امیر غنیہ کے زیر اثر مکہ میں معین شکل اختیار کی۔

انھوں نے حنبلی عقیدے کے مطابق قرون اولیٰ کے صحابہ کے ماوراء تمام مابعد کے اجماع اور قیاس سے انکار کر دیا۔ احکام شریعت کی بنیاد صرف قرآن اور سنت کو قرار دیا۔ ساتھ ہی ساتھ صوفیانہ ذکر و اذکار اور وظائف کی تعلیم بھی دی۔ لیکن صوفیوں کے عقیدۂ بقا باللہ یا وصل بحق کی قطعی تردید و تکذیب کر کے قرب نبیؐ یا روح نبوی سے اتحاد کو صوفیانہ ریاضت کی منزل قرار دیا۔ اور اس کا نام طریقۂ محمدیہ رکھا۔ اس طریقے کو سریع و شاندار کامیابی حاصل ہوئی۔

# تحریک کے مقاصد اور نتائج

ان کے بعض مریدوں نے انھیں بنیاد دل پر اور راہ ورجماعتیں قائم کیں۔ ان میں سب سے زیادہ با اثر وہ طریقہ تھا جو الجزائر کے محمد بن علی السنوسی (متوفی ۱۸۵۹ء) نے سرینیکا میں قائم کیا۔ شریعت اسلام میں قرآن وسنت پر زیادہ شدت سے زور دینے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ خدا کی راہ میں جہاد کے احیا کی اہمیت اور جوش وخروش بہت بڑھ گیا۔ حالانکہ جہاد کا تخیل مسلمانوں میں صدیوں سے آہستہ آہستہ بہت کمزور ہو چکا تھا۔ یہاں تک کہ صوفیوں نے اس کی اپنے طور پر تاویل کر لی تھی (یعنی جہاد سے مراد اپنے نفس پر جہاد ہے نہ کہ دوسروں کی جانوں پر)۔

انھوں نے ہی اول اول ایک اسلامی برادری کا تصور پیش کیا جس نے ایک اسلامی جمہوریہ کی راہ کھول دی۔ ان کا پیغام بجلی کی طرح تمام لیبیا (طرابلس) میں اور اس کے آگے پھیل گیا۔ ۱۸۵۹ء میں اپنے انتقال کے وقت تک یہ ایک وسیع ولایت کے حکمراں تھے جو بحر روم سے استوائی افریقہ اور صحرائے الجزائر تک پھیلی ہوئی تھی۔ لفظ ولایت اس بے مثال نظام کی صحیح ترجمانی نہیں کرتا کیونکہ سنوسی اعظم نے کبھی اپنے یا اپنی اولاد کے لیے کسی شخصی حکومت کا قیام نہیں چاہا۔ وہ صرف اسلام کی اخلاقی، سیاسی و معاشرتی احیا کے لیے ایک تنظیم کے خواہاں تھے۔ شمالی افریقہ کے تمام زاویوں سے جو انھوں نے قائم کر رکھے تھے اپنا پیغام بعید ترین قبائل تک پہنچایا اور دس بیس برس کے اندر عربوں اور بربروں میں ایک معجزانہ انقلاب پیدا کر دیا۔ بین القبائلی خانہ جنگیاں رفتہ رفتہ ختم ہو گئیں۔ ریگستان کے بے مہار جنگجو سپاہی مواخاۃ و تعاون کی روح سے قوی ہو گئے جس سے اب تک وہ ناآشنا تھے۔ زاویوں میں ان کے بچوں کو تعلیم دی جاتی، صرف علوم اسلام کی نہیں بلکہ عملی فنون اور دستکاریوں کی بھی، جن سے جنگجو بادیہ نشینوں کو پہلے نفرت تھی۔ ان کو ان علاقوں میں جو صدیوں سے بنجر پڑے تھے زیادہ مقدار میں پیداوار حاصل کرنے اور اچھے کنوئیں کھودنے کی ترغیب دی گئی۔ سنوسیوں کے زیر نگرانی ریگستان میں جا بجا سبز خطے نظر آنے لگے۔ تجارت کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ سنوسیوں کے قیام امن وامان نے ان علاقوں میں سفر ممکن بنا دیا جہاں سے پہلے کوئی قافلہ صحیح وسالم گذر نہ سکتا تھا۔ الغرض اس طریقے کا اثر تہذیب و تمدن

کے لیے ایک زبردست محرک ثابت ہوا۔ اس کی سخت دینداری نے اس جدید آبادی کا اخلاقی معیار اتنی بلندی پر پہنچا دیا جہاں تک وہ کسی حلقۂ ارض میں کبھی نہ پہنچا۔ قبائل اور ان کے سرداروں نے ایک ایک کر کے سنوسی اعظم کی روحانی سیادت کو بخوشی قبول کر لیا۔

جب کہ اس حلقہ نے اپنی تمام مساعی ابنائے ملک کے عروج و ارتقار پر مرکوز کر دیں ایک وقت ایسا آیا کہ اس کے اثر اور وقعت کو حکومت وقت کی طاقت سے تمیز نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اور یہ طاقت حلقہ کی اس صلاحیت پر مبنی تھی کہ سیدھے سادے بدوؤں اور شمالی افریقہ کے تواریغ TUAREG کو ان کے معاملات مذہب میں اب تک ان کی بے جان رسم پرستی سے ہٹا کر ان کے دلوں کو بھی روح میں زندگی بسر کرنے کی آرزو سے لبریز کر دیا۔ اور ان میں یہ احساس پیدا کر دیا کہ ہم سب آزادی، انسانی عظمت و اخوت کے لیے جدوجہد کر رہے ہیں۔ رسول اللہ صلعم کے عہد سے اب تک عالم اسلام میں کہیں بھی کسی بڑے پیمانے کی تحریک اسلامی طرز زندگی سے اتنی قریب پیدا نہیں ہوئی جتنی سنوسی تحریک۔

یہ عہد امن انیسویں صدی کے ربع آخر میں منتشر ہو گیا جب کہ فرانس الجزائر کے جنوب میں استوائی افریقہ کی طرف بڑھنے لگا اور قدم قدم چل کر ان خطوں پر قابض ہونے لگا جو پہلے حلقہ سنوسیہ کی روحانی رہنمائی میں آزاد تھا۔

**محمد المہدی**

محمد بن علی کے بیٹے اور جانشین محمد المہدی کو تلوار اٹھانا پڑی اور کبھی اسے چھوڑنے کی نوبت نہ آئی۔ یہ طویل جہاد حقیقی اسلامی جہاد تھا، مدافعتی جہاد قرآن کے اس ارشاد کے مطابق

| | |
|---|---|
| وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین ○ واقتلوھم حیث ثقفتموھم واخرجوھم من حیث | تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑنے لگیں اور زیادتی نہ کرو۔ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ اور جہاں ان کو پاؤ قتل کرو، اور جہاں سے انھوں نے تم کو نکلنے پر مجبور

اخرجوکم والفتنة اشد من القتل ۰ ولا تقاتلوھم عند المسجد الحرام حتی یقاتلوکم فیہ ۰ فان قاتلوکم فاقتلوھم کذالک جزاء الکافرین ۰ فان انتھوا فان اللہ غفور رحیم ۰ وقاتلوھم حتی لا تکون فتنة ویکون الدین للہ ۰ فان انتھوا فلا عدوان الا علی الظلمین ۰ البقرہ ع ۲۴

کیا ہے ان کو وہاں سے نکال باہر کرو۔ کہ فتنہ قتل سے زیادہ سنگین ہے۔ مسجد حرام کے نزدیک قتال نہ کرو جب تک وہ وہاں تم سے خود نہ لڑیں۔ ایسے کافروں کی یہی سزا ہے۔ پھر اگر وہ باز آجائیں تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔ اور ان سے اس وقت تک لڑو کہ فتنہ باقی نہ رہے۔ اور اللہ کا دین خالص (آزاد) ہو جائے۔ اگر وہ باز آجائیں تو زیادتی کرنے والوں کے سوا کسی پر زیادتی روا نہیں۔

مگر فرانسیسی باز نہ آئے۔ وہ سنگینوں سے اپنے ترنگے جھنڈے مسلمانوں کی زمین کے اندر دور دور تک بڑھاتے گئے۔

## محمد الشریف

محمد بن علی السنوسی کے چھوٹے بیٹے سیدی محمد الشریف کے چھ بیٹوں میں سے پہلے بیٹے سیدی الشریف جو ۱۸۸۰ء میں پیدا ہوئے ۱۹۰۱ء سے ۱۹۱۶ء تک اس طریقے کے شیخ رہے۔ دوسرے سید محمد العابد کو جنوب میں فیضان (یا فزان) میں ایک علاقہ ملا۔ انھوں نے فرانس کے مقابلے میں ۱۹۱۶ء سے ۱۹۱۸ء تک صحارا کی جدوجہد آزادی کی رہنمائی کی۔ تیسرے سیدی علی الخطاب، چوتھے سیدی [illegible] الدین تھے جو ۱۹۲۱ء میں سیرینیکا کی پارلیمنٹ کے صدر تھے۔ پانچویں سیدی الہلال اور چھٹے سیدی [illegible]نا تھے۔

۱۹۰۲ء میں سیدی محمد المہدی کی وفات کے بعد ان کے بھتیجے سیدی احمد خلیفہ ہوئے۔ [illegible]ی احمد سنوسی اعظم کا نام اسلامی دنیا میں مشہور ہو گیا۔ شمالی افریقہ کی نوآبادی کی حکومت میں کسی نے (عبد القادر الجزائری یا عبد الکریم ریفی (جو فرانسیسیوں کے پہلو میں زبردست کانٹے رہے) [illegible]موں نے بھی فرانسیسی حکام کی اتنی راتوں کی نیند حرام نہ کی ہو گی جتنی اس شخص کے نام نے [illegible]

مسلمانوں میں کتنے ہی ناقابل فراموش ہوں صرف سیاسی معنی رکھتے تھے، مگر سیدی احمد اور ان کے طریقے سالہا سال تک ایک عظیم روحانی طاقت کے حامل بھی تھے۔ وہ ایک ایسے عقیدے اور مشن کے وارث تھے کہ اگر وہ کامیاب ہو جاتے تو جدید اسلام میں عظیم انقلاب پیدا کرتے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلام کی صحیح روح میں مذہبی اور سیاسی احیا کی لگن جو سنوسی تحریک کا مقصد تھا مسلمانوں کے دلوں سے مٹائی نہیں جا سکتی۔

سیدی احمد اور ان کے سنوسی مجاہدین نے حملہ آوروں پر اس شدت سے جنگ جاری رکھی کہ اطالوی اپنی کثیر التعداد سپاہ اور بہتر آلات حرب کے باوجود صرف چند ساحلی شہروں پر کمزور سا قدم جما سکے۔ ترک لیبیا و طرابلس کئی سال پہلے اطالویوں کے حوالہ کر چکے تھے۔ سنوسیوں کو سالہا سال تنہا ان کے مقابل صف آراء ہونا پڑا۔ ترک انگریزوں کے خلاف جرمنوں کی اکسائی ہوئی تحریک جہاد میں شریک ہو گئے تھے۔ یہ جہاد قرآن کی شرط جہاد کے خلاف تھا۔ کیونکہ یہ جہاد دفاعی نہیں بلکہ ایک جارحانہ جنگ تھا۔ اس لیے سنوسی اس سے علیحدہ رہ سکتے تھے مگر خلیفۃ المسلمین کی حمایت میں وہ ترکوں کے ساتھ ہو گئے اور مغربی ریگستان میں انگریزوں پر حملہ کر دیا۔

اب سنوسیوں کو تین محاذوں پر تین رخی لڑائیاں لڑنا پڑیں۔ شمال میں اطالویوں سے جنوب مغرب میں فرانسیسیوں سے اور مشرق میں انگریزوں سے۔

۱۹۱۸ء میں ترک مشیروں نے سیدی احمد کو آبدوز کشتی سے استنبول جانے اور زیادہ موثر فوجی امداد حاصل کرنے پر آمادہ کیا۔

سلطان کے با اثر مشیر سنوسی کی کامیابی نہیں چاہتے تھے۔ ان کو ہمیشہ یہ خوف رہا کہ ایک دن بیدار ہو جانے والے عرب کہیں اسلامی دنیا کی سیادت دوبارہ حاصل کر لینے کی جدوجہد نہ کرنے لگیں۔ سنوسی کی کامیابی و فتحیابی لامحالہ عربوں کو بیدار کر کے سنوسی اعظم کو جس کی شہرت نے خود ترکی میں قریب قریب افسانوی دلچسپی پیدا کر دی تھی، خلافت کا دعویدار بنا سکتی تھی۔ گو سیدی احمد نے کبھی ایسا حوصلہ نہ کیا مگر باب عالی کی بدظنی نہ گئی۔ ویسے ان کے ساتھ ان کے درجے کے مطابق انتہائی احترام کا سلوک کیا گیا مگر

دعزت واحترام کے ساتھ ہوشیاری سے ترکی میں روک رکھے گئے۔

مسلمانوں کے اتحاد کے لیے ذوق وشوق نے ان کو وہاں بھی بیکار نہ رہنے دیا۔ جب اتحادی افواج فاتحانہ استنبول میں اتر رہی تھیں وہ ایشیائے کوچک میں آکر مصطفےٰ کمال پاشا سے جا ملے جنھوں نے اندرون اناطولیہ میں اتحادیوں کے مقابلے میں ترکوں کی دفاعی تنظیم شروع کردی تھی۔

ترکوں کے لیے اپنے اخلاقی اور روحانی اثر کو کام میں لاکر سیدی احمد اناطولیہ کے شہروں اور گاؤں میں انتھک لگاتار سفر کرتے رہے اور لوگوں کو غازی مصطفےٰ کمال کی اعانت پر آمادہ کیا۔ اناطولیہ کے سیدھے سادے کسانوں میں کمالی تحریک کی کامیابی میں سنوسی اعظم کی مساعی اور ان کے نام کی عزت و رفعت نے عظیم الشان اضافہ کیا۔ ان کسانوں میں قومی نعروں کا کوئی وزن نہ تھا۔ مگر بے شمار نسلوں سے اسلام پر جانیں قربان کرنا ثواب عظیم سمجھتے تھے۔

اتاترک مصطفےٰ کمال کی غیر اسلامی اصلاحات سے دل برداشتہ ہوکر سید احمد ترکی کے تمام سیاسی اشغال سے کنارہ کش ہوگئے اور ۱۹۲۳ء میں دمشق کو روانہ ہوگئے۔ وہاں اتاترک کی داخلی پالیسی سے اختلاف کے باوجود، انھوں نے اہل شام کو ترکی سے متحد ہوجانے پر آمادہ کرنے کی سعی کرکے اتحاد مسلمین کی کوشش جاری رکھی۔ فرانسیسیوں کی قائم کردہ انتدابی حکومت نے قدرتاً ان کو انتہائی شک وشبہ کی نظر سے دیکھا۔ ۱۹۲۶ء میں جب ان کے دوستوں کو معلوم ہوا کہ ان کی گرفتاری قریب ہے تو وہ موٹر سے ریگستان پار کرکے سرحد نجد میں جا پہنچے، اور وہاں سے مکہ چلے گئے جہاں شاہ ابن سعود نے گرم جوشی سے ان کو مرحبا کہا۔

الغرض صوفیا کے طبقوں میں سید احمد شہید رائے بریلوی اور سید احمد السنوسی کے طریقہ محمدیہ وسنوسیہ صرف طریقت کے سلسلے نہ تھے بلکہ شریعت کی جان۔ ان کا مجاہدہ اور ریاضات اس ارشادِ ربانی کی تعمیل وترویج کی کوشش تھی:

ان اللہ اشتریٰ من المومنین
انفسہم واموالہم بان لہم الجنۃ

بے شک اللہ نے ان مومنوں کی جانوں اور مالوں کو
جنت کے عوض خرید لیا ہے جو اللہ کی راہ میں لڑتے

يقاتلون فی سبيل الله فيقتلون
ويقتلون، وعداً عليه حقاً
فی التوراة والانجيل والقرآن
ومن اوفیٰ بعهده من الله
فاستبشروا ببيعكم الذی بايعتم
به، وذلك هو الفوز العظيم
التائبون العابدون السائحون
الرٰكعون السٰجدون الآمرون
بالمعروف والناهون عن المنكر
والحٰفظون لحدود الله، وبشر المومنين (توبہ ۱۲)

مارتے اور مرتے ہیں۔ اللہ کا یہ وعدہ توراۃ انجیل
اور قرآن میں لکھا ہے۔ اور اللہ سے بڑھ کر اپنا عہد
پورا کرنے والا اور کون ہے۔ تو تم اس بیع پر جس کا تم
نے اللہ سے معاملہ ٹھہرایا ہے خوشی مناؤ کہ یہ بڑی
مراد ہے۔ یہ لوگ توبہ کرتے ہوئے، عبادت کرتے
ہوئے، اللہ کی حمد کرتے ہوئے، روزے رکھتے ہوئے،
رکوع سجدے کرتے ہوئے نیک باتوں کی تعلیم کرنے
والے، برائیوں سے روکنے والے، اور اللہ کی
حدود یعنی احکام کی حفاظت کرنے والے ہیں (اے
پیغمبر محمد صلعم) مومنوں کو خوشخبری سنا دیجیے۔

اس سے آگے بنی نوع انسان کے لیے اور کس عبادت، ریاضت، مجاہدہ اور نفس کشی کی ضرورت رہ جاتی ہے!

ربنا اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين انعمت عليهم،
غير المغضوب عليهم ولا الضالين (آمين) وآخر دعوانا
ان الحمد لله رب العٰلمين

---

رضوان علی رضوی

# نواب سلیم اللہ اور جنگِ آزادی

ڈھاکہ کے مشہور نواب اور تحریکِ آزادی کے ایک ممتاز رہنما نواب سر خواجہ سلیم اللہ ۱۸۷۱ء میں ڈھاکہ میں پیدا ہوئے اور ۱۹۱۵ء میں وفات پائی۔ ان کے والد بزرگوار کا نام نواب سر احسن اللہ تھا جنہوں نے ۱۹۰۱ء میں اس دنیائے فانی سے عالمِ جاودانی کو کوچ کیا۔ نواب احسن اللہ کے انتقال کے بعد خواجہ سلیم اللہ ڈھاکہ کے نواب ہوئے حکومت کی طرف سے پہلے نواب بہادر اور پھر کے سی۔ آئی۔ ای۔ کا خطاب پایا۔

اس میں شک نہیں کہ نواب صاحب بڑے گھرانے میں پیدا ہوئے اور عیش و عشرت میں پروان چڑھے مگر اس کے باوجود ان کی طبیعت کبھی رنگ رلیوں کی طرف مائل نہیں ہوئی بلکہ ہمیشہ برعظیم پاک و ہند کے مسلمانوں کی زبوں حالی کو خوش حالی میں بدلنے کی طرف رجوع رہی اور سچ تو یہ ہے کہ ہماری آزادی کی جدوجہد کی تاریخ اس وقت تک نامکمل رہے گی جب تک کہ ہم نواب صاحب کا ذکر نہ کریں اور اسی طرح مسلم لیگ کی سرگذشت بھی نواب صاحب کے تذکرہ کے بغیر نامکمل ہوگی کیونکہ نواب صاحب اور مسلم لیگ لازم و ملزوم ہیں۔ نواب صاحب کے زمانے میں ایک طرف تو مسلمانوں کا شیرازہ بکھرا ہوا تھا اور دوسری طرف ہندو انڈین نیشنل کانگریس میں شریک ہو کر اپنے فرقہ واریت کے اصلی روپ میں ظاہر ہو چکے تھے۔ ان حالات نے مسلمان لیڈروں کو اس بات کا احساس دلایا کہ وہ مسلمانوں کو ایک جھنڈے تلے جمع کریں تاکہ ان کے حقوق کی حفاظت ہو سکے آخر وہ وقت آہی گیا جب مسلمان اپنے آپ کو موجودہ سیاست سے علاحدہ نہ رکھ سکے اور ایک مضبوط سیاسی ادارہ کی ضرورت ناگزیر ہوگئی تاکہ مسلم قوم کو دشمنوں کے حملوں سے محفوظ رکھا جاسکے اور ہر شاطرانہ چال کا منہ توڑ جواب دیا جاسکے۔

۱۹۰۵ء میں فرقہ وارانہ ذہنیت نے بڑی شدت اختیار کر لی اور اس شدت کی اہم وجہ تقسیم بنگالہ

کو واقعہ تھا۔ اس زمانہ میں صوبہ جاتِ بنگال، بہار اور اڑیسہ کی آبادی سات کروڑ آٹھ لاکھ تھی اور یہ صوبے ایک ہی لفٹیننٹ گورنر کے ماتحت تھے۔ لارڈ کرزن اور ان کے مشیروں نے اتنی بڑی آبادی کو ایک انتظامی اکائی رکھنے میں دقت محسوس کی اس لیے انھوں نے ۱۹۰۵ء میں تقسیم بنگالہ کا اعلان کیا۔ اور چھ سال تک مشرقی بنگال کے مسلمانوں کو یہ موقع ملا کہ وہ اپنے بگڑے ہوئے حالات کو سنوارنے کی کوشش کریں۔ شاید یہ بات بہت کم لوگ جانتے ہیں کہ اس تقسیم کا سہرا نواب صاحب ہی کے سر تھا کیونکہ انھوں نے وائسرائے کو بتلایا کہ ہندوؤں نے کس طرح مسلمانوں سے ان کے جائز حقوق بھی چھین رکھے ہیں اور ایسے حالات پیدا ہو گئے ہیں جن میں مسلمانوں کا مذہب، تعلیم، زبان اور تمدن سب کچھ برباد ہوا جا رہا ہے۔ گو مسلمانوں کو یہ آزادیٔ عمل صرف چھ برس کے لیے ملی لیکن آنے والی تاریخ کی تعمیر میں اس مختصر دور کا بہت بڑا حصہ ہے۔ بہرکیف بنگال کی تقسیم کیا ہوئی ہندوؤں اور مسلمانوں میں اختلاف کی آگ بھڑک اٹھی۔ کیونکہ ہندوؤں نے اس تقسیم کے خلاف پورے زور شور سے سوچی سمجھی ہوئی تشدد پسند تحریک شروع کر دی۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ متعدد مقامات پر نہتے مسلمانوں کا مسلح ہندوؤں نے قتلِ عام کیا اور ان حالات و واقعات نے ہندو مسلم اختلاف کو سارے ملک میں پھیلا دیا۔ آخر کار ۱۹۱۱ء کے شاہی دربار منعقدہ دہلی میں بنگال کی تقسیم کو منسوخ کرنے کا اعلان کیا گیا اور پوری مسلم قوم کو اور خاص طور پر نواب سلیم اللہ کو اس کا بڑا صدمہ ہوا۔

بنگال کی تقسیم کے بعد ہندوؤں کی زوردار مخالفت اور مسلمانوں سے تعصب و عناد کو دیکھتے ہوئے نواب صاحب ہی نے سب سے پہلے یہ بات سوچی کہ مسلمانوں کو ایک مضبوط سیاسی جماعت کی شدید ضرورت ہے۔ چنانچہ یہ خیال عملی شکل اختیار کرنے لگا۔ اور ایک اہم قدم یہ اٹھایا گیا کہ نواب محسن الملک، وقار الملک اور دیگر اکابرینِ قوم کے مشورے سے ایک یادداشت مرتب کی گئی جس کو ایک نمائندہ وفد نے گورنر جنرل کی خدمت میں پیش کیا۔ اس یادداشت میں مسلمانوں کو کونسلوں میں موثر نمائندگی دینے کا مطالبہ کیا گیا تھا، جداگانہ انتخاب پر زور دیا گیا تھا، سرکاری ملازمتوں میں مناسب حصہ طلب کیا گیا تھا اور میونسپل اور ڈسٹرکٹ بورڈوں میں مسلمانوں کے لیے نشستوں کے تعین پر اصرار کیا گیا تھا۔ جس اجتماع میں مسلمانوں کے ان مطالبات کو مرتب کیا گیا تھا، اسی اجتماع میں مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کے متعلق بھی باہم مشورے ہوتے اور بالآخر ۳۰ دسمبر ۱۹۰۶ء کو

متفقہ طور پر کل ہند مسلم لیگ کی بنیاد رکھی گئی اور مسلم لیگ کا باضابطہ دفتر بھی قائم ہو گیا۔

یہ تاریخی اجلاس نواب سر سلیم اللہ ہی کی دعوت پر ڈھاکہ میں منعقد ہوا تھا اور اس اجلاس کا کل انتظام اور اخراجات انھیں کے ذمے تھے۔ اس اجلاس میں نواب صاحب نے ایک یادگار تقریر فرمائی تھی۔ اجلاس میں ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی حیثیت کا جائزہ لیتے ہوئے ایک قرارداد پیش کی گئی تھی جس میں ایک سیاسی ادارہ کی ضرورت پر زور دیا گیا تھا، جس کا کام مسلمانوں کے سیاسی حقوق، ان کی ضروریات اور ان کی خواہشوں کو حکومت کے سامنے پیش کرنا تھا۔ اس تاریخی قرارداد کی تائید حکیم اجمل خاں دہلوی نے اور حمایت تقریباً تمام اکابرینِ قوم نے کی تھی۔ ایسے نازک وقت میں مسلم لیگ جیسی مستحکم سیاسی تنظیم کا وجود میں آجانا ایک ناقابلِ فراموش کارنامہ تھا۔ اور یہ نواب صاحب ہی کی ذات تھی جس نے ہندوؤں کی قوت کا پوری ہمت سے مقابلہ کیا اور مسلمانوں کے حوصلے زندہ رکھے جس کے نتیجے میں یہ بات شک و شبہ سے بالا ہو گئی کہ ہندوستان میں ایک قوم نہیں بلکہ دو قومیں آباد ہیں۔ یقیناً نواب صاحب کی یہ قابلِ فخر کامیابی ہے کہ ان کے قائم کردہ سیاسی ادارہ نے اسلامی ہند کو منظم و متحد کر دیا اور وہی پاکستان کو عالم وجود میں لانے کا ذریعہ بنا۔

نواب سلیم اللہ کی سرگرمیاں صرف سیاسیات تک محدود نہ تھیں بلکہ مسلمانوں کی ترقی و بہبود کے لیے انھوں نے دوسرے شعبوں میں بھی اہم خدمات انجام دیں۔ اس زمانے میں اسلامی مدرسوں کا طرزِ تعلیم بہت فرسودہ ہو چکا تھا۔ نواب سلیم اللہ نے شمس العلما نصر وحید صاحب کو اسلامی تعلیمات کے نصاب کا جائزہ لینے کے لیے مشرقِ وسطیٰ بھجوایا تاکہ تعلیم کی اصلاح کر کے مسلمانوں میں نئی روح پھونکی جائے۔ نواب صاحب نے ایک بڑی رقم علی گڑھ کالج کو بھی عطیہ کے طور پر دی تھی۔ اور یہی کالج آگے چل کر عالمِ اسلامی میں مسلمانوں کی سب سے بڑی درسگاہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ بن گیا۔ اس یونیورسٹی نے مسلمانوں کی جنگِ آزادی میں جو کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں وہ ضرب المثل ہیں۔

مسلمانوں کی جہالت اور ہندوستان کے اکثریتی فرقہ کے تعصب و عداوت نے نواب سلیم اللہ کی راتوں کی نیند اور دن کا چین حرام کر دیا تھا اور وہ مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کے لیے پوری کوشش

کرتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے شاہ باغ ڈھاکہ میں مسلم ایجوکیشنل کانفرنس بھی طلب کی جو نہ صرف بنگالی مسلمانوں بلکہ پورے ہندوستان کے مسلمانوں کی بیداری کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔

کلکتہ بیکر ہاسٹل کے لیے نواب صاحب نے تیس ہزار روپے دیے اور پورے بنگال میں مسلمانوں کے چھوٹے بڑے مدرسوں کو ہمیشہ امداد دیتے رہے۔ ڈھاکہ کا انجینئرنگ اسکول، جواب کالج بن گیا ہے اور ڈھاکہ یونیورسٹی کا شاندار ہاسٹل سلیم اللہ ہال انھیں کی فیاضی کے قابلِ قدر نمونے ہیں۔ نواب صاحب کی مصروفیات عطیات تک ہی محدود نہیں تھیں بلکہ انھوں نے مسلمان بچوں کے لیے ایک یتیم خانہ بھی ڈھاکہ میں قائم کیا جس کا نام سر سلیم اللہ یتیم خانہ ہے جو کسی کا محتاج نہ کبھی تھا، نہ ہے اور نہ رہے گا کیونکہ اس کے لیے ایک بڑی جائیداد نواب صاحب نے وقف کر دی ہے۔

مسلمانوں میں مذہب کا جوش اور رسول اکرمؐ کی محبت تازہ کرنے کے لیے نواب صاحب اپنے خرچ سے ڈھاکہ کے ہر ہر گوشہ میں محفلِ میلاد شریف منعقد کراتے تھے اور ساری ساری رات ان محفلوں میں شریک رہتے تھے۔

نواب سلیم اللہ نے اپنا سب کچھ مسلم قوم پر قربان کر دیا تھا اور یہی ان کی زندگی کا مقصد تھا۔ وہ پکے مسلمان تھے اور ان کا دل قوم کی محبت سے سرشار تھا۔ انھوں نے ساری زندگی جو کچھ کیا وہ کرسی اور عزت کے لیے نہیں بلکہ مسلمانوں اور مسلم لیگ کی خاطر کیا۔ کیونکہ عزت اور کرسی تو ان کا آبائی ورثہ تھا۔ نواب سلیم اللہ کی بڑائی کا راز درحقیقت ان کی پُرخلوص ملی خدمات اور ایثار و قربانی میں مضمر ہے اور مسلمانانِ ہند کی جنگِ آزادی کی تاریخ میں انھوں نے ایک نمایاں مرتبہ حاصل کر لیا ہے۔

---

رشید اختر

# مسلمان مؤرخین

(سلسلے کے لیے دیکھیے ثقافت نومبر ۱۹۶۲ء)

## الحمیدی

ابوعبداللہ محمد بن ابی نصر الحمیدی الأندلسی جزیرۂ میورقہ کے رہنے والے تھے۔ ان کی ولادت ۴۲۰ھ کے قریب ہوئی تھی۔ محمد ابن حزم الظاہری کے بہت عزیز ساتھیوں میں سے تھے اور ان سے بہت کچھ سیکھا تھا۔

ابن حزم کے علاوہ یوسف بن عبدالبر سے بھی پڑھا۔ ان کے اساتذہ ہیں وقت کے بڑے معلمین دکھائی دیتے ہیں۔ علم کی خاطر ۴۴۸ھ میں جب کہ ان کی عمر ابھی بیس سال کی تھی اندلس سے عرب پہنچے۔ حج کیا، مکہ کے اساتذۂ حدیث کی خدمت میں حاضری دی۔ پھر افریقہ، مصر، شام، اور عراق پہنچے اور بغداد میں ٹھہر گئے۔

بڑے ذہین، طباع، متقی، پرہیزگار اور اچھی آواز والے تھے۔ ابونصر علی بن ماکولا صاحب کتاب الاکمال نے اپنی کتاب میں ان کا ذکر بڑے اچھے الفاظ میں کیا ہے:

> "وہ اہل العلم والفضل میں سے تھے۔ میں نے ان جیسا پاکیزہ سیرت متقی اور علم کا شائق کوئی دوسرا نہ دیکھا۔"

الحمیدی بڑے محدث ہونے کے ساتھ ساتھ بڑے مورخ بھی تھے۔ ان کی کتاب جذوۃ المقتبس تاریخ علماء الاندلس بڑی مستند اور جید کتاب ہے۔ اس میں انھوں نے اندلس کے بڑے علما کے حالات بڑی ذمہ داری کے ساتھ قلم بند کیے ہیں۔ مقری نے اپنی مشہور عالم تصنیف "نفح الطیب" میں اس کتاب سے کئی لمبے لمبے اقتباسات نقل کیے ہیں۔ یوں دوسرے علماء نے بھی اسے عمدہ ماخذ قرار دیا ہے۔ یہ

کتاب بھی لیڈن سے چھپ چکی ہے۔

اس کے علاوہ انھوں نے الجمع بین الصحیحین البخاری والمسلم بھی تصنیف کی تھی۔ تاریخ ہی میں انھوں نے ایک اور جدید کتاب وفیات الشیوخ مرتب کی۔ اسے پہلے انھوں نے سنین کے اعتبار سے مرتب کیا تھا۔ بعد میں حروف المعجم کے لحاظ سے اس پر نظر ثانی کی۔ ۴۸۸ھ میں بغداد میں اس دنیا سے رخصت ہوئے

ابن خلکان کا بیان ہے کہ السمعانی نے کتاب الانساب میں ان کا سن وفات ۴۹۱ھ ہجری تحریر کیا ہے۔ لیکن الذیل میں ۴۸۸ھ لکھا ہے۔ مقبرہ باب ابرز میں دفن ہوئے۔ بعد میں مقبرہ باب حرب میں منتقل کر دیئے گئے۔

## الدولابی

ابو بشر محمد بن احمد الوراق الدولابی، حدیث و اخبار و تاریخ کے بڑے عالم تھے۔ تاریخ ولادت کا علم نہیں ہو سکا۔

حدیث و تاریخ کی خاطر انھوں نے شام، عراق، اور کئی دوسرے شہروں کا سفر کیا اور وقت کے بڑے معلم بن گئے۔ محدث الطبرانی، ابو حاتم بن حیان البستی اور کئی دوسرے بڑے ائمۂ حدیث نے ان کی شاگردی کی۔ انھوں نے تاریخ میں اور علما کے حالات میں بہت مفید کتابیں مرتب فرمائیں۔ یہ کتابیں اس قدر معتمد تھیں کہ ابن خلکان نے ان کے بارے میں لکھا ہے:

"واعتمد علیہ ارباب ھذا الفن فی النقل واخبروا عنہ فی کتبھم ومصنفاتھم المشھورۃ وبالجملۃ فقد کان من الاعلام فی ھذا الشان، وممن یرجع الیہ وکان حسن التصنیف۔"

"تاریخ کے ارباب فن نے ان پر اعتماد کیا ہے۔ اور ان سے اپنی مصنفات مشہورہ میں کئی باتیں نقل کی تھیں۔ مختصر یہ ہے کہ وہ اس باب میں بڑے اونچے لوگوں میں سے تھے۔ وہ اتنے بڑے تھے کہ ان کی طرف اشتباہ کے وقت رجوع کیا جا سکتا تھا۔[1]"

---

(۱) ابن خلکان جزء ۳ ص ۴۰۴

وہ شروع میں وراق تھے۔ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اصل میں کہاں کے رہنے والے تھے۔ آیا اس دولاب کے تھے جو اعمالِ رے میں تھا۔ یا اہواز کے قریہ دولاب کے تھے۔ یا بغداد کے مشرقی محلہ دولاب کے تھے۔

عرج میں انتقال فرمایا۔ یہ عرج مکہ و مدینہ کے درمیان حاجیوں کی گزرگاہ پر واقع ہے۔ غالباً حج کے لیے جا رہے تھے کہ اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔ سالِ وفات ۳۲۰ھ ہے۔

## ابن خاقان

ابو نصر الفتح بن خاقان القیسی کو بھی اندلس کی تاریخ ہمیشہ یاد رکھے گی۔ انھوں نے قلائد العقیان و مطمح الانفس لکھ کر حیاتِ جاوید پائی۔

اشبیلیہ کے رہنے والے تھے۔ پانچویں صدی ہجری کے نصف آخر میں پیدا ہوئے۔ مروجہ علوم اندلس کے اکابر علما سے پڑھے۔ شعر و ادب سے بہت دلچسپی تھی۔ وہ خوب عمدہ شعر کہتے تھے[1] سیر و سیاحت کے بہت شوقین تھے۔ شعر سے تعلق رکھنے کے سبب مطمح الانفس اور قلائد العقیان تصنیف کیں۔ یہ دونوں کتابیں اندلس کے اکابر کی سیرت و خصائص سے تعلق رکھتی ہیں۔ پہلی کتاب مطمح الانفس میں مصنف نے اندلس کے ان متقدم بادشاہوں کے حالات لکھے ہیں جنھیں ادب سے خصوصی تعلق تھا۔ جنھوں نے نثر و نظم میں شہرت پائی۔ پوری کتاب میں بچپن اشخاص کے حالات ہیں۔ یہ پہلی بار قسطنطنیہ کے مطبع الجوائب کی طرف سے ۱۳۰۲ھ میں چھاپی گئی تھی۔

۲۔ قلائد العقیان و محاسن الاعیان میں مصنف نے ان شعرا کا حال لکھا ہے جنھوں نے اندلس میں ان کے زمانے تک شہرت پائی۔ یہ کتاب پہلے پہل بولاق میں ۱۲۸۴ھ میں چھپی۔ کشف الظنون میں بھی اس کی خصوصیات بیان کی گئی ہیں[2]۔ ابن خلکان نے جب اپنا تذکرہ مرتب کیا تو ابن خاقان کی پہلی تصنیف المطمح بہت نادر الوجود تھی[3]۔

---

(۱) ابن خلکان جزء ۳ ص ۱۹۴ (۲) اکتفا ص ۱۵ (۳) کشف الظنون جزء ۲ ص ۵۴۴

ابن خلکان نے ابن دمیہ کا قول نقل کیا ہے کہ وہ ابن خاقان کے بعض ساتھیوں سے ملے تھے جنھوں نے ان کی عجیب وغریب تصانیف کا ان سے ذکر کیا تھا۔ یہ عجیب وغریب تصانیف ان دو تصانیف کے سوا بھی تھیں یہ کچھ کہا نہیں جاسکتا۔

۵۳۰ھ میں قتل کیے گئے۔

**ابوالفداء**

الملک المؤید اسماعیل بن علی صاحب الحماۃ المعروف بابی الفداء نے بھی ہماری تاریخ کی تدوین میں بڑا حصہ لیا ہے۔ ان کی کتاب تاریخ ابی الفدا جید اور مستند تاریخ قرار دی گئی ہے۔

ابن حجر کے بیان کی رو سے ابوالفداء الملک المؤید ۶۷۲ھ میں پیدا ہوئے۔ بچپن اور جوانی کے حالات نہ ابن حجر نے لکھے ہیں نہ صاحب فوات الوفیات نے۔ دونوں کی تحریر کا خلاصہ صرف اس قدر ہے کہ مصر و شام کے بادشاہ الناصر جب کرک میں تھے تو ابوالفداء نے ان کی بہت خدمت کی تھی۔ وہ نسلاً ایک شاہزادے تھے۔ ان کے ایک دادا حماۃ کے بادشاہ تھے۔ لیکن انقلاب زمانہ نے حماۃ ان سے چھین لیا تھا۔ جس وقت وہ سلطان الناصر کی خدمت میں آئے تو اس وقت وہ دمشق کے امیر تھے۔[1]

ہم نہیں کہہ سکتے کہ انھوں نے سلطان الناصر کو کن ذرائع سے اپنی طرف متوجہ کیا۔ ابن حجر اور صاحب وفیات الوافات نے محض "خدمت" کو ذریعۂ خوشنودیٔ سلطان قرار دیا ہے۔ لیکن یہ خدمت کس قسم کی تھی اس کی کوئی تصریح نہیں کی۔ بہرحال سلطان ان سے خوش ہوئے اور انھیں ان کی موروثی سلطنت حماۃ بخش دی اور انھیں اختیار دیا کہ وہ حماۃ کو جس طرح چاہیں استعمال کریں۔ مصر کے کسی حاکم، وزیر یا دوسرے امیر کو ان کے معاملات میں مداخلت کا حق نہ ہوگا۔ گویا ایک طرح سے وہ خودمختار بنا دیئے گئے تھے۔ حماۃ کے بادشاہ بننے کے بعد جب وہ قاہرہ آئے تو ان کی سواری ایک بادشاہ کی شان وشکوہ

---

(۱) فوات الوفیات جزاوّل ص ۲۴۔ درر الکامنہ جلد اوّل ص ۳۷۱

کے ساتھ قاہرہ کے بازاروں میں سے گزری۔ امراء ان کے پیچھے پیچھے چلے یہاں تک کہ نائب السلطنت امیر سیف الدین کو بھی ان کی خدمت میں رہنا پڑا۔ اس موقعہ پر سلطان الناصر نے انھیں الملک الصالح کا خطاب دیا۔ تھوڑی مدت بعد انھیں الملک المؤید کے خطاب سے نوازا گیا۔ سلطان مصر کی طرف سے اس کے بعد انھیں جو خطوط لکھے گئے ان میں شاہانہ القاب سے مخاطب کیا گیا۔ وہ بھی ہر سال سلطان الناصر کو نیازمندی کے اظہار کے لیے بہت قیمتی تحائف بھیجا کرتے تھے۔

صاحب فوات کا بیان ہے کہ ابوالفدا کو اللہ تعالیٰ نے بہت سے مکارم سے متصف کیا تھا۔ انھیں فقہ، طب، حکمت اور تاریخ میں ید طولیٰ حاصل تھا اس کے ساتھ ساتھ وہ علم ہیئت کے بھی استاد تھے۔ وہ اہل علم کی بہت قدر کرتے۔ کئی بڑے اہل علم کی تنخواہیں مقرر کر رکھی تھیں۔ اثیر الدین ابہری اور جمال الدین محمد تو ان کے مستقل وظیفہ خوار تھے۔

شعر بھی کہتے۔ صاحب فوات نے ان کے چند اشعار بھی نقل کیے ہیں جن سے ان کے اس وصف کا بڑا اچھا اندازہ ہوتا ہے۔ ۷۳۲ھ میں ساٹھ سال کی عمر میں انتقال فرمایا[1]۔

ان کی تصانیف میں کتاب الکناش (کئی جلدوں میں)، کتاب تقویم البلدان، کتاب الموازین اور تاریخ کبیر بہت اہم ہیں۔

سب سے پہلے ان کی تاریخ کبیر کا پہلا حصہ جو اسلام سے پہلے کی تاریخ سے متعلق ہے لاطینی ترجمہ کے ساتھ علامہ فلائشر نے لائبیک سے ۱۸۳۱ء میں چھاپا۔ اس کا نام تاریخ المدۃ السابقۃ لاسلام رکھا۔

دوسری بار علامہ رائیسکہ نے اخبار الاسلام کا عنوان رکھ کر پوری کتاب پانچ جلدوں میں بڑے اہتمام کے ساتھ طبع کی۔ یہ کوپنہاگن میں ۱۷۸۹ء میں چھاپی گئی تھی۔ اس کے ساتھ لاطینی ترجمہ اور اس کی شرح بھی شامل کی گئی۔

---

(۱) فوات جز اول ص ۱۰۹۔ الدرر الکامنۃ جز اول ص ۳۷۲۔ الذہبی المعجم۔

پہلی بار اس کا عربی نسخہ چار جلدوں میں قسطنطنیہ سے ۱۲۸۶ھ میں چھپا۔ یہ نسخہ ہمارے ہاں کی کئی بڑی لائبریریوں میں موجود ہے۔ ابو الفدا کی یہ تاریخ اس لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ مصنف نے اس میں روایات درج کرتے وقت بڑی احتیاط کی تھی۔ انھوں نے اپنے وقت تک کی تمام بڑی تاریخوں سے مدد لی اور صرف ان ہی روایات کا ذکر کیا جنھیں وہ قابلِ بھروسہ سمجھتے تھے۔

یوں تو ان کا انداز ابن کثیر ایسا ہے۔ لیکن ابن کثیر میں بہت سی باتیں ایسی بھی ہیں جن پر زیادہ بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ ابو الفدا گو ایک بادشاہ تھے مگر ان کی احتیاط نے انھیں ایک بہت اونچا مورخ بنا دیا ہے۔ اور کوئی بھی مورخ ان کی تاریخ کو نظر انداز کرنے پر قادر نہیں ہے۔

مصنف کی دوسری بڑی تصنیف تقویم البلدان ہے جو علامہ رینود اور علامہ دی سلاین نے پیرس سے ۱۸۳۲ء یا ۱۸۴۰ء میں چھاپی۔ ایک اور مغربی عالم فیشر نے اسے دراسدن سے ۱۸۴۵ء میں از سرِ نو مرتب کر کے چھاپا۔

## الذہبی

محمد بن احمد ابو عبداللہ شمس الدین الذہبی ہماری تاریخ میں ایک ایسے تذکرہ نگار کی حیثیت رکھتے ہیں، جنھیں مسلمان کبھی فراموش نہ کر سکیں گے۔ انھوں نے تاریخ کے دامن کو اپنی بیش بہا تصانیف سے ایک طرح سے بھر دیا تھا۔ اور رجال و مشاہیر پر اتنا کچھ لکھا کہ پہلوں سے بازی لے گئے اور بعد کے لوگوں نے انھیں بات بات پر سند سمجھا۔

ابن حجر عسقلانی کے بیان کی رو سے تین ربیع الاول ۶۷۳ھ[1] کو پیدا ہوئے اور دمشق کے تمام بڑے علماء سے علم سیکھا۔ حضرت امام ابن تیمیہ کی خدمت میں بھی حاضری کا شرف ملا۔ الذہبی نے اپنے تذکرہ کے چوتھے حصہ میں ان بزرگ علماء و فضلا کے نام لیے ہیں جن سے انھوں نے حدیث، فقہ یا دوسرے علوم پڑھے

---

(۱) الدرر الکامنہ جز ۳ ص ۴۲۶، فوات الوفیات جز ۲ ص ۱۸۳؛ شذرات الذہب جز ۳ ص ۲۹۵؛ طبقات السبکی جز ۳ ص ۲۱۶؛ طبقات الحفاظ جز ۳ ص ۸۹؛

ان میں سے حافظ علی بن شیخ ابی الحسین البعلبکی بھی تھے۔ الذہبی ان کی خدمت میں ۴۳، دن رہے۔ اور علم الروایت میں معرفت پیدا کی۔ اسی طرح شیخ علی بن مسعود الموصلی سے بھی پڑھا اور ان کی خدمت میں بھی رہے۔ صفی الدین محمود بن ابی بکر الارموی سے زبان ونحو میں تحصیل کی۔ شرف الدین احمد بن ابراہیم محدث الشام سے قرأت سیکھی مورخ العصر علم الدین ابی محمد القسم، شیخ شمس الدین ابی عبداللہ محمد البعلبکی، شمس الدین محمد بن ابن عبدالرحمٰن، شہاب الدین، ابی العباس، احمد بن المظفر، نجم الدین اسماعیل بن ابراہیم، شیخ شہاب الدین احمد بن نصر۔ شرف الدین یعقوب، نجم الدین موسیٰ، ابی الحسن بن ابراہیم العطار، شمس الدین محمد بن مسلم، ابی الحسن بن محمد، شمس الدین محمد بن محمد، محب الدین عبداللہ بن احمد[1]، اور کئی اور بزرگوار بھی ان کے استاد تھے۔ صاحب الذیل نے ان کے بزرگ اساتذہ میں ابی الفضل ابن عساکر، ابی حفص عمر (دمشق)، ابرقوہی (مصر) عبدالخالق (بعلبک)، سنقر الذینی (حلب)، العماد بن بدر (نابلس) اور التوزری (مکہ)[2] کے نام لیے ہیں۔ یہ علماء اپنے وقت کے مرجع وماویٰ تھے۔

ابن حجر فرماتے ہیں کہ عالم اسلام کے ان بڑے شیوخ کی صحبت کے فیض نے الذہبی کو بہت بڑا عالم و محدث بنا دیا۔ ان کے پاس معلومات کے ذخیرے کے ذخیرے لگ گئے۔ اور انھوں نے ان معلومات کی مدد سے عظیم الشان اور انتہائی مفید تصانیف کیں۔ یہاں تک کہ وہ اپنے زمانہ کے سب سے بڑے مصنف بن گئے۔ سب سے پہلے انھوں نے تاریخ اسلام کے نام سے ایک بڑی ضخیم اور انتہائی جامع کتاب تصنیف فرمائی۔ یہ بہت طویل وضخیم تصنیف تھی جسے انھوں نے ازسرِنو مرتب کر کے کئی حصوں میں بانٹا اور العبر، سیر النبلاء، مختصر، طبقات الحفاظ اور اشارہ نام رکھے۔ ان بڑی تصانیف کے علاوہ انھوں نے امام بیہقی کی سنن الکبیر کا مختصر تیار کیا۔ المعجم الکبیر اور المعجم الصغیر لکھیں۔ نیز نقد الرجال میں ایک غیر فانی تصنیف المیزان فی نقد الرجال تصنیف کی۔

ابن حجر کا بیان ہے کہ الذہبی کی زندگی ہی میں ان کی تمام تصانیف خوب مشہور ہو گئی تھیں۔ علما اور

---

(۱) الذہبی تذکرہ جز ۴ ص ۲۹۶ تا ۲۹۸۔ مفتاح السعادہ ص ۲۱۶ - (۲) ذیل طبقات ص ۲۵۔ الدرالکامنہ جز اول ص ۳۳۶۔

طلبا کے کاروان ان کی طرف رختِ سفر باندھنے لگے تھے۔

الذہبی مدرسہ نفیسہ اور جامعہ ترتب ام صالح میں برسوں تعلیم دیتے رہے۔ وہ بڑے ذہین، طباع فقیہہ اور محدث تھے۔ ان کی نظر بہت اونچی اور خیالات بہت وسیع تھے۔ ان میں بعض دوسرے محدثین کی طرح جمود نہ تھا[1]۔ بدر نبلسی نے انھیں علامۂ زمان، حدید الفہم اور ثاقب الذہن مانا ہے۔

الذہبی کی تصانیف میں سب سے زیادہ شہرت تذکرۃ الحفاظ کے حصہ میں آئی ہے۔ یہ تذکرہ چار حصوں پر مشتمل ہے۔ حیدرآباد دکن سے دو بار چھپ چکا ہے۔ جو نسخہ حیدرآباد دکن سے پہلی بار چھپا اس میں سب سے پہلے حضرت ابوبکر صدیقؓ پھر حضرت عمر فاروقؓ اور اسی نسبت سے دوسرا حصہ۔ بڑے حفاظ صحابہؓ، تابعین، تبع تابعین، ائمہ کرام، اور تمام ان بڑے محدثین کا ذکر ہے جنھوں نے پہلی صدی ہجری کے شروع سے لے کر آٹھویں صدی ہجری کے آغاز تک شہرت پائی۔

حقیقت یہ ہے کہ محدثین کے حالات میں اس سے بہتر کوئی دوسرا تذکرہ تصنیف نہیں ہوا اور الذہبی کا احسان ملت کبھی بھول نہیں سکتی کہ انھوں نے یہ جامع تصنیف اسے عطا کی۔ جلال الدین سیوطی ان کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"والذی اقولہ ان المحدثین عیال الآن فی الرجال وغیرھا من فنون الحدیث علی اربعۃ المزی، الذھبی، العراقی وابن حجر[2]"

جلال الدین سیوطی نے الذہبی کی تصانیف کے حسب ذیل نام تحریر کیے ہیں:

"تاریخ اسلام[3]۔ التاریخ الاوسط والصغیر۔ سیر النبلاء۔ طبقات الحفاظ۔ طبقات القراء۔ مختصر تہذیب الکمال۔ الکاشف۔ التجرید فی اسماء رجال الکتب الستۃ۔ التجرید فی اسماء الصحابہ۔ المیزان فی الضعفاء۔ المغنی فی الضعفاء۔ مشتبہ النسبۃ۔ مختصر الاطراف۔ تلخیص المستدرک۔ مختصر سنن البیہقی۔ مختصر المحلی۔ معجم الکبیر، صغیر اور مختص۔

---

(۱) ابن حجر العسقلانی۔ الدرر الکامنہ جز اول ص ۳۳۷۔ (۲) الذیل التذکرۃ لجلال الدین سیوطی ص ۳۴۸۔ (۳) دو بار چھپوں میں

الذہبی ۷۴۸ھ کے ماہ ذی القعدہ میں اس دنیا سے رخصت ہوئے۔ دمشق میں دفن کیے گیے۔
ابن السبکی نے ان کی موت پر ان کا مرثیہ لکھا جس کا پہلا اور اخیر کا شعر تھا:

من للحدیث وللسارین فی الطلب — من بعد موت الامام الحافظ الذهبی

من للروایة والاخبار ینشرها — بین البریة من عجم ومن عرب

الذہبی جیسے علما کبھی نہیں مرتے وہ آج تک زندہ ہیں اور جب تک عربی زبان پڑھی جاتی اور تاریخ حدیث سے لوگ شغف رکھتے ہیں الذہبی زندہ رہیں گے، مریں گے نہیں۔

الذہبی کی حسب ذیل تصانیف چھپ چکی ہیں:

تجرید[۱] اسماء الصحابہ تلخیص اسد الغابہ (۲) اجزا میں حیدر آباد دکن ۱۳۱۵ھ میں چھپی۔ تذکرۃ[۲] الحفاظ۔ چار جلدوں میں حیدر آباد سے چھپی۔ تہذیب[۳] چھپ چکی ہے۔ دول[۴] الاسلام دو حصوں میں حیدر آباد سے ۱۳۳۷ھ میں چھپی۔ رسالۃ[۵] فی رواۃ الثقاۃ۔ مصر سے ۱۳۲۴ھ میں چھپا۔ المشتبہ[۶]۔ پہلے لیدن ۱۸۶۳ء میں، اور دوبارہ وہیں ۱۸۸۱ء میں چھپی۔ میزان[۷] الاعتدال، تین اجزا میں مطبع السعادہ سے ۱۳۲۵ھ میں چھپ چکی ہے۔ ۱۸۸۴ء میں لکھنؤ سے چھاپی گئی تھی۔

---

# تنقید وتبصرہ

**مضامینِ سلیم** مولانا وحیدالدین سلیم ادیب بھی تھے، صحافی بھی، محقق بھی اور لسانیات کے ماہر خصوصی بھی۔ ان کا علمی رسالہ معارف اپنے معیار کے لحاظ سے سارے ہندوستان میں یگانہ تھا۔ ان کا اخبار مسلم گزٹ اپنی اصابت رائے کے اعتبار سے یکتا تھا۔ ان کی کتاب وضع اصطلاحات علمیہ اپنے رنگ اور فن میں واحد چیز ہے۔ وہ سرسید کے تربیت یافتہ اور صحبت یافتہ تھے۔ گو اس کے اعتراف میں اپنے بعض دوسرے معاصرین کی طرح وہ بخل سے کام لیتے ہیں۔ لیکن ان کی تحریر کے ایک ایک حرف سے وہ تاثر نمایاں ہے جو انھوں نے سرسید کی مجلس فیض سے اٹھایا تھا۔

انجمن ترقی اردو پاکستان (کراچی) نے "مضامینِ سلیم" کے نام سے تین مجموعے شائع کیے ہیں۔ انتخاب اس سے بہتر بھی ممکن تھا۔ لیکن وسائل کی کمی کے باعث جو کچھ ہوا ہے وہ بھی ہرآئینہ بہترین ہے۔ ان مضامین کے مرتب مولانا اسماعیل پانی پتی ہیں جنھوں نے یہ کٹھن کام اتنی خوش اسلوبی سے انجام دے کر ہم وطنیت کا حق ادا کر دیا ہے۔

پہلے حصہ میں مرتب کے پیش نامے اور مولوی عبدالحق مرحوم کے تعارفی مقدمہ کے بعد اصل مضامین شروع ہوتے ہیں جو تعداد میں آٹھ ہیں، اور سب قابلِ مطالعہ ہیں۔ خاص طور پر "اردو شاعری کا مطالعہ" "انسان نے بولنا کیونکر شروع کیا؟"، "حامیانِ ہندی اور ان کا مطالبہ"۔

حیاتِ جاوید پر جو ریویو ہے وہ کچھ جچا نہیں اور "مسلمانوں کا تمدن" بھی یوں ہی سا ہے۔

دوسرے حصے میں ۱۶ مضامین ہیں۔ یہ تقریباً سب کے سب معیاری اور بلند پایہ ہیں۔ خاص کر "ابن جبیر اندلسی کی سیاحت"، "شمس العلما مولوی نذیر احمد مرحوم"، "طبیعیات اور اہل اسلام" اور "جنگ طرابلس کی ایک دلچسپ کہانی"۔

تیسرے حصہ میں ۳۲ مضامین ہیں۔ پہلے حصہ کی طرح ان میں بعض اچھے ہیں بعض معمولی۔ بہت اچھے مضامین یہ ہیں "ذہنی ریاضت"، "عجائباتِ قدرت"، "ماں اور بچوں کی تربیت"۔

"زمین اور ستارے کیونکر پیدا ہوئے؟" "آواز نویسی" "اور لوہا کیا چیز ہے؟"

کتاب کی طباعت بہت اچھی ہے۔ جلد بھی دیدہ زیب اور خوبصورت ہے۔ البتہ تصحیح احتیاط سے نہیں ہوئی۔ کچھ غلطیاں رہ گئی ہیں۔

پہلے حصہ کی قیمت ساڑھے چار روپے، دوسرے کی چار روپے، اور تیسرے کی بھی چار روپے ہے۔

**اردو نامہ** | یہ ترقی اردو بورڈ کا باتصویر مجلّہ ہے جو کراچی سے شائع ہوتا ہے۔ اس کے نگراں ممتاز حسن صاحب سابق معتمد مالیات حکومت پاکستان ہیں۔ ادارۂ تحریر میں جوش ملیح آبادی، شان الحق حقی، اور خواجہ حمید الدین شاہد ہیں۔ سالانہ چندہ چار روپے۔ پتہ، اردو منزل جمشید روڈ کراچی۔

امر واقعہ یہ ہے کہ ممتاز حسن صاحب نے اردو کو قومی زبان بنانے کے سلسلہ میں جس جد و جہد کا ثبوت دیا ہے وہ انہی کے عزم جواں کا کرشمہ ہے۔ ان کی یہ خدمات آبِ زر سے لکھی جائیں گی۔ ادارۂ تحریر میں شان الحق حقی کی شرکت اس بات کی ضمانت ہے کہ پرچہ کا معیار بلند رہے گا۔

ہمیں امید ہے کہ ترقی اردو بورڈ اردو کی گراں بہا خدمات انجام دے گا اور "اردو نامہ" اردو صحافت کی تاریخ میں ایک ممتاز مقام حاصل کرے گا۔ (رئیس احمد جعفری)

**اردو ڈائجسٹ (سالنامہ)** | مدیر مسئول: الطاف حسن قریشی ایم۔اے

ملنے کا پتہ: ماہنامہ اردو ڈائجسٹ۔ سمن آباد۔ لاہور (پاکستان)

آج کل ترقی یافتہ ممالک میں وقت کی قدر و قیمت اتنی بڑھ گئی ہے اور لوگ اس قدر مصروف رہتے ہیں کہ مختلف رسائل و جرائد اور کتابیں پڑھنے کے لیے وہ زیادہ وقت نہیں نکال سکتے۔ چنانچہ ایسے انتخابی رسائل عام طور پر پسند کیے جاتے ہیں جن میں مختلف رسالوں سے علمی، ادبی، تفریحی ہر قسم کے منتخب مضامین اور طویل مقالوں اور مقبولِ عام کتابوں کے خلاصے شائع ہوتے ہیں۔ اگرچہ ہمارے یہاں اس قسم کی کوئی مجبوری نہیں اور ہمارے پاس وقت ضرورت سے بھی زیادہ ہے تاہم انتخابی رسائل یہاں بھی مقبول ہونے لگے ہیں۔ کیونکہ ان میں مختلف رسالوں کے بہترین مضامین، تراجم اور خلاصوں کی شکل میں یکجا مل جاتے ہیں جو پڑھنے والوں کے لیے نہ صرف

دلچسپ بلکہ مفید بھی ہوتے ہیں۔

اردو میں اس نوعیت کا بہترین رسالہ "اردو ڈائجسٹ" ہے جس کا سالنامہ بڑے اہتمام سے شائع کیا گیا ہے۔ ادارہ نے اس سالنامے کے لیے مفید، دلچسپ اور معلومات افزا مضامین اور اچھے افسانے منتخب کیے ہیں اور کچھ مضامین خاص ڈائجسٹ کے لیے لکھوائے ہیں جو اس شمارہ میں نمایاں اہمیت رکھتے ہیں۔ انگریزی رسالوں سے جن میں ریڈرز ڈائجسٹ، ورلڈ ڈائجسٹ، جاگرفیکل میگزین، لائف اِن اَوَر ورلڈ، سائنس ڈائجسٹ اور کاروِنٹ جیسے اعلیٰ درجے کے رسائل شامل ہیں ترجمے کے لیے اچھے مضامین کا انتخاب کیا گیا ہے۔ جسٹس ایس۔ اے رحمٰن، ایم۔ آر کیانی، ڈاکٹر سید عبداللہ، چودھری نذیر احمد، جعفر شاہ پھلواروی، ماہر القادری اور اثر صہبائی نے زندگی کے ناقابلِ فراموش لمحات قلم بند کیے ہیں۔ الطاف حسن قریشی نے بڑے موثر انداز میں مولانا مودودی کی شخصیت پر روشنی ڈالی ہے اور ڈاکٹر سید عبداللہ نے پاکستانی کلچر کے بارے میں اپنے خیالات ظاہر کیے ہیں جو غور طلب اور فکر انگیز ہیں۔ ان کے علاوہ خاص لکھنے والوں میں حمید احمد خاں، نصراللہ خاں عزیز، پرویز کاکوی، کرشن چندر، شفیق الرحمان اور اقبال حسین بھی شامل ہیں۔ مستقل عنوانات کے تحت اس شمارہ میں بھی مختلف ذوق رکھنے والوں کو اپنی پسند کے مضامین مل جاتے ہیں۔ تاہم پاکستان سے متعلق مضامین کی کمی شدت سے محسوس ہوتی ہے اور اردو کے علمی و ادبی رسائل کو تو یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اگر ادارہ اس جانب بھی ضروری توجہ کرے تو رسالہ کی افادیت میں بہت اضافہ ہو جائے گا۔

سالنامہ صوری و معنوی ہر لحاظ سے قابلِ ستائش ہے۔ کتابت و طباعت معیاری ہے۔ سرورق جاذبِ نظر ہے، اور کئی دلچسپ کارٹون بھی ہیں۔ صفحات ۳۰۲۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے

(ش۔ ح)

---

بشیر احمد ڈار

# علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱- ترجمان القرآن لاہور- دسمبر ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| الجزائر میں اسلام کا مستقبل | خلیل حامدی |
| نبوت کی ضرورت | عبدالحمید صدیقی |

۲- فاران کراچی- دسمبر ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| تجارتی سود — عقل اور شرع کی روشنی میں | محمد تقی |

۳- چراغ راہ کراچی- دسمبر ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| برکلے کے فلسفہ کا تجزیہ | پروفیسر محمد عثمان رمز |
| مذہب اور تعلیم | ڈاکٹر امیر حسن صدیقی |

۴- جامعہ دہلی- دسمبر ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| بہادر شاہ ظفر | ڈاکٹر ذاکر حسین |
| جسٹس سید محمود مرحوم | عبدالمجید قریشی |
| تاریخ کی کتابوں میں فرقہ وارانہ زہر | چندر گپت ودیا لنکار |

۵- زندگی رامپور- دسمبر ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| اسلام کی دعوت | سید جلال الدین عمری |
| افادات ابن قیم | سید احمد قادری |
| فریضۂ اقامتِ دین | عبدالعلیم اصلاحی |

**الفرقان لکھنؤ۔ دسمبر ۱۹۶۲ء**

| | |
|---|---|
| تجلیاتِ مجدد الف ثانی | نسیم احمد فریدی |
| نظام الدین اولیاؒ کے افادات | سید ابوالحسن ندوی |
| امام اوزاعی | اقبال احمد اعظمی |

**برہان دہلی۔ دسمبر ۱۹۶۲ء**

| | |
|---|---|
| امام ابوداؤد اور ان کی سنن کی خصوصیات | مولانا تقی الدین ندوی |
| مذہب کا تقابلی مطالعہ | کینٹول اسمتھ۔ مترجمہ مبارز الدین رفعت |
| حضرت عثمان کے سرکاری خطوط | ڈاکٹر خورشید احمد فارق |

**اردو نامہ کراچی۔ اکتوبر۔ دسمبر ۱۹۶۲ء**

| | |
|---|---|
| پسی اور تلفظ | سہیل بخاری |
| سرسید کے سماجی تصورات | ڈاکٹر سیدہ جعفر |
| شاعری۔ سماجی ترکہ | عبدالرؤف عروج |
| بابر کا فارسی، ترکی اور اردو کلام | ڈاکٹر محمد صابر |

**معارف اعظم گڈھ۔ دسمبر ۱۹۶۲ء**

| | |
|---|---|
| شاہ محمد غوث گوالیاری | پروفیسر محمد مسعود احمد |
| کشکولِ مسعودی | شاہ محمد شبیر عطا |
| عربی کے ہندی الاصل الفاظ | پروفیسر وت۔ مترجم عبدالرؤف |
| مخزنِ نکات | ڈاکٹر محمد عرفان |

---

Regd. No. L. 6033 JANUARY 1963 ماهنامه ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

# ثقافت

افت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

# ENGLISH PUBLICATIONS

## ISLAMIC IDEOLOGY

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12

★

## ISLAM & COMMUNISM

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10

★

## METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3.75

★

## [F]UNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Re. 0.75

★

## [M]UHAMMAD THE EDUCATOR

*By* Robert L. Gulick
Rs. 4.25

## QUR'ANIC ETHICS

*By* B. A. Dar
Rs. 2.50

★

## KEY TO THE DOOR

*By* Captain T. S. Pearce
[R]s. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

## DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12

★

## WOMEN IN [illegible]

*By* M. Maz[illegible]
Rs. 7

★

## ISLAM AND THEOCRACY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 1.75

## FALLACY OF MARXISM

*By* Dr. Mohammad Rafiuddin
Rs. 1.25

## RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

*By* B. A. Dar
Rs. 10

## SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

*By* Dr. S. M. Yusuf
Rs. 2.50

**INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**

**CLUB ROAD, LAHORE –3**

# ثقافت لاہور

## فروری سنہ ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ ——————— شمارہ ۲



سالانہ: آٹھ روپے ——————— فی پرچہ: ۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

# ترتیب



---


| طابع ناشر | مطبوعہ | مقامِ اشاعت |
|---|---|---|
| پروفیسر ایم۔ ایم شریف | دین محمدی پریس | ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ لاہور |

محمد حنیف ندوی

# تاثرات

لوئی میسینو کی موت نے علم واستشراق کے سنجیدہ حصوں میں غم واندوہ کی ایک لہر دوڑا دی ہے ہنری ماسی کے الفاظ میں ان کی موت سے عالم اسلامی میں ایک ہمدرد اور یگانۂ روزگار فاضل کی جگہ خالی ہو گئی ہے جس نے عمر بھر تصوف کی خدمت کی ہے۔ فرانسو موریاک کی رائے میں ان کی موت کے معنی یہ ہیں کہ علم وثقافت کی صفوں سے ایک ایسا انسان اٹھ گیا ہے کہ جس نے نہ صرف اسلام کے متصوفانہ خدوخال کو اچھی طرح اجاگر کیا ہے بلکہ جہاں تک عمل وسیرت کا تعلق ہے محبت واخلاص کی روشنی سے اپنے قلب وذہن کو بھی مستنیر رکھنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ رجیس بلاشیر نے ان الفاظ میں اظہار تعزیت کیا ہے کہ آنجہانی کلاسیکی تہذیب کے حامل تھے۔ ان کے علم وفضل کے کیا کہنے کئی زبانوں پر انھیں عبور حاصل تھا چنانچہ لاطینی میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ یونانی کے ماہر تھے۔ عبرانی کے فاضل تھے اور عربی علوم ومعارف تو ان کا مخصوص میدان تھا۔ یہ اگرچہ عیسائی تھے مگر ان کے متصوفانہ مزاج میں یہودیت عیسائیت اور اسلام اس طرح گھل مل گئے تھے کہ کہیں بھی اجنبیت کا شبہ نہیں ہوتا تھا۔

روجیہ باربیہ نے میسینوں کی خدمات سے متعلق ان الفاظ میں خراج تحسین ادا کیا ہے کہ ان کا تعلق اگرچہ بظاہر صرف اسلام اور اس کی ایک شاخ تصوف سے ہے مگر ان کی وسعتوں کو دیکھیے تو اس میں قرون وسطیٰ کی ساری روحانی واجتماعی تاریخ سمٹ آتی ہے۔

بلاشبہ لوئس میسینو اونچے پائے کے مستشرق تھے اور ان کی موت سے فی الحقیقت ہم ایک ایسے محقق، اور وسیع المطالعہ شخصیت سے محروم ہو گئے ہیں کہ جس نے عمر بھر تصوف کے اسرار ورموز کو سلجھانے کی بھرپور کوشش کی ہے۔

"حلاج اور ان کی کتاب الطواسین" ان کی کاوش فکر و تحقیق کا وہ شاہکار ہے جو ہمیشہ زندہ رہے گا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے جس محنت جس خلوص اور توازن کا ثبوت دیا ہے وہ انھیں کا حصہ ہے۔ کیا حلاج ایک شعبدہ طراز ملحد اور زندیق تھا جس نے تصوف کے بھیس میں اپنے مخصوص خیالات و افکار کو پھیلانا چاہا۔ یا وہ دوسرے اصحاب معرفت کی طرح سچا صوفی تھا کہ جس نے زہد و ریاضت سے قرب و محبت کے بلند ترین فرازوں کو چھو لیا تھا۔ اور اس کے نعرۂ اناالحق کی حیثیت ایک مجذوبانہ کیفیت سے زیادہ نہ تھی۔ یعنی یہ نعرۂ مستانہ کچھ اسی قبیل کی شے تھی جسے اصطلاح میں شطحیات کہا جاتا ہے۔

یہ سوال خاصہ متنازع فیہ ہے۔ صدیوں سے اس مسئلہ پر اختلاف رائے چلا آرہا ہے۔ فقہا اور اہل علم کی بہت بڑی اور لائق احترام تعداد حلاج کو گمراہ سمجھتی ہے۔ یہی نہیں بعض کا تو دعویٰ ہے کہ اس کے بارہ میں ابن داؤد ظاہری نے جو فتویٰ کفر دیا تھا وہ درست تھا اور تیسری صدی ہجری تک اہل علم کے حلقوں میں اس سے متعلق قطعاً اختلاف رائے پایا نہیں جاتا تھا۔

مخالفین کی طرح حلاج کے حامیوں اور معتقدوں کی بھی کمی نہیں کہ جو اسے سرخیلِ عرفا سمجھتے ہیں۔ اس فہرست میں بھی ایسے ایسے جلیل القدر لوگوں کے نام دیکھنے میں آتے ہیں کہ جن کی عظمتِ علم و کردار اور رفعت مرتبت فتویٰ کفر کی تصدیق سے قطعی مانع ہے۔

مستشرقین کے حلقوں میں بھی اس کے متعلق حیرت انگیز اختلاف رائے رونما ہے۔ مولر اور ڈی ہربلاٹ کھلے بندوں اسے عیسائی خیال کرتے ہیں، رسیک کے نقطۂ نظر سے یہ ملحد تھا اور تھالوک کی رائے میں یہ صوفی سے زیادہ ایک جالباز اور سازشی انسان تھا۔ میسینو آنجہانی نے اس سلسلہ میں جن نکات کی توضیح کی وہ یہ تھے۔

(۱) کہ حلاج بنیادی طور پر ایک صوفی اور عارف تھا اور اس کا

(۲) نعرہ اناالحق، صرف نعرۂ مستانہ یا شطحیات کی قسم کی کوئی چیز نہ تھا۔ بلکہ اس کے پیچھے ایک منظم فکر، ایک مخصوص فلسفہ اور تصور کارفرما تھا۔

(۳) اس فکر و تصور کو جس کو کہ حلاج نے انا الحق کی صورت میں پیش کیا ہم اتحاد و حلول سے تعبیر کر سکتے ہیں۔
یعنی "حلاج" کی رائے میں زہد و ریاضت سے ادراک و معرفت کا ایک ایسا مقام بھی آتا ہے
کہ جب انسانی "انا" واجب الوجود کی انا کا آئینہ قرار پاتی ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں
جب انسان کی شکل میں الوہیت جلوہ گر نظر آتی ہے۔

(۴) یہ غلط ہے کہ تیسری صدی تک اہل علم حلاج کے کفر پر متفق تھے کیونکہ تاریخ کے صفحات میں
ابن عطا ایسے فقیہہ نے اس سے واضح طور پر مختلف رائے کا اظہار کیا۔ اور بتایا کہ تصوف و عرفان کی
باتوں کو فقہی پیمانوں سے پرکھنا جائز نہیں۔

جہاں تک اول اور ثانی الذکر تصریحات کا تعلق ہے میسینو کی تحقیق سے اتفاق کیے بغیر چارہ نہیں۔
حلاج کی کتاب الطواسین ہی سے ثابت ہوتا ہے کہ الٰہیات کے بارہ میں وہ اپنے مخصوص افکار رکھتا
تھا۔ اور ان مخصوص افکار کی تبلیغ و دعوت کے لیے اس میں والہانہ جوش اور ولولہ بھی پایا جاتا تھا۔ پھر
جس شجاعانہ انداز سے اس نے دار و رسن کی روایات کو نباہا ہے اور جس طرح بغیر کسی فقیہانہ تاویل کے
موت کا خیر مقدم کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ "انا الحق" صرف ایک نعرہ نہیں تھا بلکہ اس میں ایک
عقیدہ اور فلسفۂ حیات پنہاں تھا۔ ظاہر ہے ایک مکار اور چالباز آدمی اس جیالے پن کا ثبوت نہیں
دے سکتا۔

تیسرے نقطہ سے متعلق ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میسینو اور نکلسن وغیرہ مستشرقین کو اس
معاملہ میں دھوکہ ہوا ہے۔ ہمارے ہاں جن صوفیا نے وحدت الوجود کے اس غالیانہ تصور کو
اپنایا ہے کہ ارتقاء روحانی کے ایک خاص مرحلہ میں وجوب و امکان کی حدبندیاں یکسر ٹوٹ جاتی ہیں،
ان کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ تجلی و تدلی کی اس کیفیت کو دوام و ثبات حاصل ہے اور یہ کہ ان دونوں میں فرق
و امتیاز کے خطوط مٹ جاتے ہیں۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ کبھی کبھی ذات واجب کی تجلیات
رحم و کرم میں اس درجہ وفور ہوتا ہے کہ عارف اپنے کو اس تجلی کے آغوش میں محسوس کرتا ہے۔ لیکن اس
طرح کہ عبودیت اپنے دائرۂ بندگی میں رہتی ہے اور ذات واجب اپنے حدود الوہیت میں۔

بینھما برزخ لا یبغیان۔

انا الحق کو ہم بھی شطحیات میں نہیں گردانتے۔ بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ حلاج نے محض اس مرحلۂ اتصال کی خبر دی ہے جہاں اس نے ذاتِ واجب کے جود و فیضان کی بے پناہیوں کو محسوس کیا اور دیکھا ہے کہ اس کی محدود اور سمٹی ہوئی انا میں فکر و تعمق کی جتنی گہرائیاں بھی ہیں۔ ان میں کوئی بھی اس کی اپنی نہیں بلکہ سب حق سبحانہ ہی کے رحم و کرم کا نتیجہ ہیں۔ یہی وجہ ہے اس نے "انا الحق" کہا۔ "الحق انا" نہیں کہا۔ ہم صوفیا کے اس طرزِ فکر، اور اندازِ کلم سے متفق نہیں کیونکہ یہ اس صاف ستھری توحید سے قطعی انحراف کے مترادف ہے کہ جس کو پیش کر کے اسلام نے فکر و عقیدہ کی بہت سی گتھیوں کو سلجھایا تھا۔ تاہم اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ ان لوگوں کے ذوق و حال کی مجبوریوں کو کفر پر محمول کیا جائے کہ جن کی وجہ سے اہل دل کو خاص طرح کی دینی بصیرت حاصل ہوتی ہے اور خواہ مخواہ ان کے اقوال و کلمات کی ایسی تشریح کی جائے کہ جو ان کو بیک جنبشِ قلم سینٹ پال کے پہلو میں جا کھڑا کرے۔ نقطۂ نظر کے اس اختلاف کے باوجود ہم کہیں گے کہ میسینو نے بڑی حد تک اسلامی روح کو اپنانے کی کوشش کی ہے اور اس کے انتقال سے حقیقۃً استشراق کی اونچی روایات کو گزند پہنچا ہے۔

---

محمد جعفر پھلواروی

# قرآن اور ہجرت

ہجرت محض ترکِ وطن کو نہیں کہتے۔ اس لیے کوئی ایسا شخص مہاجر نہیں کہا جا سکتا جس نے حصولِ معاش کے لیے، آب و ہوا کی ناموافقت کی وجہ سے، کسی کے عشق میں، کسی رسوائی سے بچنے کے لیے، قانونی دار و گیر سے محفوظ رہنے کی غرض سے یا محض جان کے خوف سے اپنا گھر بار ہمیشہ کے لیے یا طویل عرصے کے لیے چھوڑ دیا ہو۔ مہاجر دراصل وہ ہے جو پہلے اپنے وطن ہی میں اعلائے کلمۃ اللہ کا پورا حق ادا کر چکا ہو اور اس راہ میں اپنی کسی متاعِ عزیز کو پیش کرنے سے دریغ نہ کیا ہو، اس کے بعد اعلائے کلمۃ اللہ ہی کی خاطر اپنا وطن چھوڑ کر کسی دوسری جگہ جا بسا ہو اور اپنی زندگی اسی مقصد کے لیے وقف کر رکھی ہو۔ گویا ہجرت کے لیے ایمان اور جہاد (اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے ہر سعیٔ بلیغ) ضروری ہے جسے قرآن اٰمنوا وھاجروا وجٰھدوا فی سبیل اللہ کہتا ہے۔ ہجرت صرف ایک قطعۂ زمین سے دوسرے حصۂ ارض کی طرف جانے کا نام نہیں بلکہ یہ ہر غیر اللہ سے اللہ کی طرف رُخ کرنے کا ایک رجحان ہے۔ حضرت لوط علیہ السلام نے اسی حقیقت کی طرف اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے کہ انی مھاجر الیٰ ربی (۲۹/۲۶) میں اپنے رب کی طرف ہجرت اختیار کروں گا۔ اور اسی حقیقت کو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یوں ظاہر فرمایا ہے کہ: انی ذاھب الی ربی سیھدین (۳۷/۹۹) میں اپنے رب کی طرف جاؤں گا جو مجھے ہدایت دے گا۔ اور اسی کو قرآن پاک میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ ومن یخرج من بیتہ مھاجراً الی اللہ ورسولہ ... (۴/۱۰۰) یعنی جو اپنے گھر سے اللہ اور رسول کی طرف ہجرت کرتا ہوا نکلے ... ظاہر ہے کہ اللہ اور رسول کسی زمین کا نام نہیں۔

جس غیر اللہ کو مقصودِ اصلی بنا لیا جائے وہ دراصل بُت ہے اور:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے

یہی وطن ہے جس پر انسان سب کچھ قربان کر دیتا ہے لیکن انبیاء و مرسلین کی تعلیمات نے جو اعلیٰ اقدار عطا کی ہیں ان میں ایک بڑی عظیم الشان قدر یہ ہے کہ ایک بہت ارفع و بلند مقصد اور بھی ہے جس پر خود وطن کو بھی قربان کر دیا جاتا ہے۔ یہیں آن کر مسلم و کافر کا فرق نمایاں ہوتا ہے۔ کافر کی انتہائی پہنچ اور منتہائے نگاہ وطن ہے جس پر وہ اپنے آپ کو اور اپنی ہر متاعِ عزیز کو قربان کر دیتا ہے لیکن مسلمان کا منتہائے نظر وہ ہے جس پر خود وطن بھی نچھاور کر دیا جاتا ہے۔ یوں سمجھیے کہ دینِ انبیاء نے دو وطن قرار دیے ہیں۔ ایک وطن وہ ہے جہاں انسان بلا ارادہ اتفاقی طور پر پیدا ہو جاتا ہے اور دوسرا وطن وہ ہے جسے انسان ارادی طور پر صرف اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے اختیار کرتا ہے۔ پہلا وطن میلادی ہے اور دوسرا دینی۔ مسلمان کا اصلی وطن وہی ہے جو اس کا دینی وطن ہے جس پر میلادی وطن کو مناسب وقت آنے پر بلا تکلف قربان کر دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر انبیاء کو ہجرت کرنی پڑی حضرت ابراہیمؑ، حضرت لوطؑ، حضرت موسیٰؑ اور خود آنحضورؐ کی ہجرتوں کا قرآن کریم میں ذکر موجود ہے۔ یہاں اس کی تفصیلات میں جانا مقصود نہیں۔

بلاشبہ میلادی وطن اپنے اندر غیر معمولی کشش رکھتا ہے اور مرتے دم تک اس کی فطری محبت دل سے نہیں جاتی۔ اپنا گھر بار، محلہ، خاندان، سوسائٹی، کلچر سب کچھ فطری طور پر انسان کو عزیز و محبوب ہوتا ہے اور یہی وہ آخری متاعِ عزیز ہے جسے چھوڑنا انسان پر انتہائی گراں گزرتا ہے اور اس کی یاد دل میں ہمیشہ چٹکیاں لیا کرتی ہے۔ کسی مادی فائدے کی طمع میں بھی اگر ترکِ وطن کرنا پڑے تو دل کڑھتا ہے اور یہ فطرتِ انسانی ہے۔ سوچیے کہ کتنے بڑے جگرے کے مالک ہیں وہ لوگ جو محض اللہ کے لیے اس بت کو ہنسی خوشی اپنے ہاتھوں سے توڑ دیتے ہیں اور وطن کی ساری فطری دلچسپیوں کو یک لخت چھوڑ دیتے ہیں۔ جس چیز پر دنیا اپنا سب کچھ لٹا دیتی ہے یہ ایک اعلیٰ تر نصب العین پر اسے بھی نچھاور کر دیتے ہیں۔ یہی ہے وہ فرق جو کفر و اسلام میں خطِ امتیاز کھینچتا ہے۔

ہجرت ایک زبردست امتحان ہے ایمان کا۔ اس میں جو لوگ کامیاب ہوئے ان کی یہ قربانیاں ضائع نہ جا سکتی تھیں۔ ہجرت کے درجات و فضائل کا قرآن نے بھی عجیب عجیب انداز سے ذکر فرمایا

ہے۔ ہم عنوان وار اسے یہاں درج کرتے ہیں۔ اسے بغور دیکھیے۔

## ۱۔ مہاجرین رحمت الٰہی کے امیدوار ہیں

ان الذین اٰمنوا والذین ھاجروا وجھدوا فی سبیل اللہ اولئک یرجون رحمت اللہ ط واللہ غفور رحیم ۲/۲۱۸

وہ لوگ جو ایمان لائے اور وہ لوگ جنہوں نے ہجرت کی اور راہِ خدا میں جہاد (سعیٔ بلیغ) کیا وہ رحمت الٰہی کے امیدوار ہیں اور اللہ غفور رحیم ہے۔

## ۲۔ مہاجرین تکفیر سیئات اور دخولِ جنت کے مستحق ہیں

...... فالذین ھاجروا واخرجوا من دیارھم واوذوا فی سبیلی وقٰتلوا وقُتلوا لاکفرن عنھم سیاٰتھم ولادخلنھم جنٰت تجری من تحتھا الانھر ثوابا من عند اللہ ط واللہ عندہ حسن الثواب ۳/۱۹۵

پس جن لوگوں نے ہجرت کی اور اپنے گھروں سے نکالے گئے اور میری راہ میں ستائے گئے اور جنگ کی اور مارے گئے ہیں ان کے گناہوں کا کفارہ ادا کرکے رہوں گا اور انھیں ایسی بہشتوں میں داخل کرکے رہوں گا جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی۔ یہ خدا کی طرف سے جزا ہوگی اور اللہ کے ہاں تو حسین جزا موجود ہے۔

## ۳۔ ہجرت نہ کرنے والے ظالم اور جہنمی ہیں

ان الذین توفٰھم الملٰئکۃ ظالمی انفسھم قالوا فیم کنتم ط قالوا کنا مستضعفین فی الارض ط قالوا الم تکن ارض اللہ واسعۃ فتھاجروا فیھا ط فاولئک ماوٰھم جھنم ط وساءت مصیرا ۵

اپنے اوپر آپ ظلم کرنے والوں کی جان جب فرشتے نکالتے ہیں تو پوچھتے ہیں کہ تم کس شغل میں پڑے ہوئے تھے؟ وہ کہتے ہیں کہ ہم تو زمین میں بڑے کمزور تھے۔ وہ پھر پوچھتے ہیں کہ کیا اللہ کی زمین اتنی کشادہ نہ تھی کہ تم وہاں ہجرت کرکے چلے جاتے؟ یہ لوگ ہیں جن

---

(۱) رجا کے معنی محض موہوم توقع کے نہیں۔ یہ ضد ہے یاس کی اور اس میں یقین کا پہلو غالب ہے فمن کان یرجوا لقاء ربہ میں رجا کے معنی یقین رکھنے کے ہیں۔

الا المستضعفین ..... ۴/۹۸،۹۹ -

کا ٹھکانا جہنم ہے اور یہ بڑا ہی بُرا ٹھکانا ہے، مگر قابلِ معافی وہ معذور مرد، عورتیں اور بچے ہیں جو ہجرت کا کوئی بہانہ یا راہ نہ تلاش کر سکے)۔

۴۔ مہاجر کے لیے زمین میں بڑی گنجائش ہے۔ وہ راستے میں مرجائے جب بھی مستحقِ اجر ہے

ومن یہاجر فی سبیل اللہ یجد فی الارض مراغما کثیرا وسعة ط ومن یخرج من بیتہ مہاجرا الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ ط وکان اللہ غفورا رحیما ۰ ۴/۱۰۰

جو راہِ خدا میں ہجرت کرے گا وہ زمین میں جائے پناہ اور کشادگی پا ہی لے گا۔ اور جو اپنے گھر سے اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کرتا ہوا نکلے پھر اسے موت آجائے تو اس کا اجر اللہ کے ذمے ہو ہی جائے گا اور اللہ غفور و رحیم ہے۔

۵۔ مہاجر کے غیر مہاجر مسلمان رشتے داروں میں میراث کا تعلق نہیں

.... والذین امنوا ولم یہاجروا مالکم من ولایتہم من شیء حتی یہاجروا .... ۸/۷۲

جو لوگ ایمان تو لے آئے مگر ہجرت نہیں کی تمہارے اور ان کے درمیان اس وقت تک کوئی تعلقِ میراث نہیں جب تک وہ ہجرت نہ کرلیں۔

۶۔ مہاجرین اور انھیں پناہ دینے والے (انصار) ہی سچے مومن ہیں

والذین امنوا وھاجروا وجٰھدوا فی سبیل اللہ والذین اٰووا ونصروا اولئک ھم المومنون حقا ط لہم مغفرة ورزق کریم ۸/۷۴

اور وہ لوگ جو ایمان لائے، ہجرت کی اور راہِ خدا میں سعیٔ بلیغ کی، نیز وہ لوگ جنھوں نے انھیں پناہ دی اور مدد کی وہی تو ہیں حقیقۃً مومن۔ ان کے لیے مغفرت بھی ہے اور باعزت روزی بھی۔

۷۔ بعد کے مہاجروں کا شمار بھی اوّلوں ہی میں ہے

والذین امنوا من بعد وھاجروا وجٰھدوا معکم فاولئک منکم .... ۸/۷۵

اور جو لوگ بعد میں ایمان لائے اور ہجرت کی اور تمہارے ساتھ جہاد (سعیٔ بلیغ) کیا ان کا شمار بھی تم ہی (مہاجرین

اولین) میں ہے۔

۸۔ مہاجرین کا درجہ بہت بلند ہے اور ان کے لیے ابدی رحمت و رضوان و جنت ہے

الذین اٰمنوا وھاجروا وجٰھدوا فی سبیل اللہ باموالھم وانفسھم اعظم درجۃ عند اللہ ط واولٓئک ھم الفآئزون ٥ یبشرھم ربھم برحمۃ منہ ورضوان وجنّٰت لھم فیھا نعیم مقیم لا خٰلدین فیھآ ابدا ط ان اللہ عندہٗ اجر عظیم ٥ (۹/ ۲۰، ۲۱، ۲۲)

جو لوگ ایمان لائے اور ہجرت کی اور راہ خدا میں اپنے مال و جان سے سعی بلیغ کی وہ اللہ کے نزدیک بلند تر درجہ رکھتے ہیں اور یہی لوگ کامیاب ہیں۔ ان کا رب رحمت خاص، خوشنودی اور ایسے باغوں کی خوش خبری دیتا ہے جن میں ان کے لیے دوامی نعمت ہوگی۔ وہ ان میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔ بلاشبہ اللہ کے ہاں بڑا اجر ہے۔

۹۔ سب سے بڑا آسمانی پروانۂ نجات و فضیلت

والسّٰبقون الاولون من المھٰجرین والانصار والذین اتبعوھم باحسان رضی اللہ عنھم ورضوا عنہ واعد لھم جنّٰت تجری تحتھا الانھر خٰلدین فیھآ ابدا ط ذٰلک الفوز العظیم ٥ (۹/ ۱۰۰)

مہاجرین و انصار میں پہلے سبقت کرنے والوں اور ان کی عمدہ پیروی کرنے والوں دونوں سے اللہ راضی ہے اور وہ اللہ سے راضی ہیں اور ان کے لیے اللہ نے ایسے باغ مہیا کر رکھے ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہیں۔ وہ ان میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔ یہ بڑی کامیابی ہے۔

۱۰۔ مہاجرین کی توبہ مقبول ہے اور وہ مغفور لہم ہیں

لقد تاب اللہ علی النبی والمھٰجرین والانصار الذین اتبعوہ فی ساعۃ العسرۃ من بعد ما کاد یزیغ قلوب فریق منھم ثم تاب علیھم ط انہ بھم رءوف رحیم ٥ (۹/ ۱۱۷)

اللہ نے نبی کی بھی مغفرت فرما دی اور مہاجرین کی بھی اور انصار کی بھی جنھوں نے بوقت عسرت (غزوۂ تبوک میں نبی کا ساتھ دیا بعد اس کے کہ ان میں سے ایک گروہ کے دل میں کجی آنے لگی تھی لیکن پھر اللہ نے ان پر توجہ فرمائی (انھیں معاف کر دیا) وہ ان سب کے لیے رؤف رحیم ہے۔

۱۱۔ مہاجرین کے لیے دنیا میں بھی عمدہ ٹھکانا ہے اور آخرت کا عظیم تر اجر بھی

والذین ھاجروا فی اللہ من بعد ما ظلموا لنبوئنھم فی الدنیا حسنۃ ط و لاجر الاخرۃ اکبر ط ۔۔۔۔۔ ۱۶/۴۱

جن لوگوں نے ستائے جانے کے بعد راہ خدا میں ہجرت کی ہم ان کو دنیا میں بھی عمدہ ٹھکانا دیں گے اور آخرت کا اجر تو اس سے بہت بڑا ہے۔

۱۲۔ اللہ مہاجرین پر رحمت و مغفرت فرمائے گا،

ثم ان ربک للذین ھاجروا من بعد ما فتنوا ثم جٰھدوا و صبروا ان ربک من بعدھا لغفور رحیم ۱۶/۱۱۰

پھر تیرا رب ان لوگوں کے لیے رغفور رحیم ہے، جنھوں نے آزمائشیں جھیلنے کے بعد ہجرت کی پھر جہاد کیا اور ثابت قدم رہے تو تیرا رب ان باتوں کے بعد یقیناً مغفرت و رحم والا ہی ہوگا۔

۱۳۔ مہاجرین کو اخروی زندگی میں بڑی نعمتیں حاصل ہوں گی

والذین ھاجروا فی سبیل اللہ ثم قتلوا اوماتوا لیرزقنھم اللہ رزقا حسنا ط وان اللہ لھو خیر الرازقین ۰ لیدخلنھم مدخلا یرضونہ ط وان اللہ لعلیم حلیم ۰ ۲۲/۵۸، ۵۹

جن لوگوں نے راہِ خدا میں ہجرت کی پھر وہ قتل کیے گئے یا اپنی موت سے مرے ان کو اللہ یقیناً عمدہ روزی دے گا اور اللہ ہی تو بہتر روزی دینے والا ہے وہ انھیں ایسے مقام میں ضرور داخل کرے گا جس سے وہ راضی رہیں اور اللہ تو بڑا علیم حلیم ہے۔

۱۴۔ آنحضرت کے لیے صرف ہجرت کرنے والی غیر محرم بہنیں حلال ہیں

یایھا النبی انا احللنا لک ازواجک التی اتیت اجورھن وما ملکت یمینک مما افاء اللہ علیک وبنت عمک وبنت عمتک وبنت خالک وبنت خٰلتک التی ھاجرن معک ۔۔۔۔ ۳۳/۵۰

اے نبی! ہم نے آپ کے لیے حلال کی ہیں وہ بیویاں جن کا مہر آپ نے ادا کیا ہو اور وہ کنیزیں جو اللہ نے آپ کو بطور غنیمت دی ہوں، اور آپ کے چچا، پھوپھی، ماموں اور خالہ کی وہ بیٹیاں جنھوں نے آپ کے ساتھ ہجرت بھی کی ہو۔

### ۱۵- مالِ فے کے حقدار مہاجرین بھی ہیں اور وہی سچے ہیں

للفقراء المھٰجرین الذین اخرجوا من دیارھم واموالھم یبتغون فضلا من اللہ ورضوانا وینصرون اللہ ورسولہ ط اولئک ھم الصّٰدقون ۝ (۵۹: ۸)

(مالِ فے) ان غریب مہاجرین کے لیے بھی ہے جو اپنے گھروں اور مالوں سے جدا کیے گئے۔ یہ اللہ کے فضل اور رضا کے طالب ہیں اور اللہ اور اس کے رسول کی مدد کرتے ہیں۔ یہی تو ہیں اہلِ صدق۔

### ۱۶- انصار مومن ہیں اور وہ مہاجرین کے لیے صاحبِ محبت و ایثار ہیں

والذین تبوؤ الدار والایمان من قبلھم یحبون من ھاجر الیھم ولا یجدون فی صدورھم حاجۃ مما اوتوا ویؤثرون علیٰ انفسھم ولو کان بھم خصاصۃ ط ..... (۵۹: ۹)

اور (مالِ فے) ان انصار کے لیے بھی ہے، جو قبل از ہجرت ہی سے اپنا گھر رکھتے ہیں اور ایمان بھی لا چکے ہیں وہ اس شخص سے محبت رکھتے ہیں جو ان کی طرف ہجرت کر کے آئے اور ان مہاجروں کو جو کچھ ملے وہ اس سے اپنے دل میں کوئی خلش محسوس نہیں کرتے بلکہ اگر ان (انصار) کو تنگی بھی ہو تو وہ ان (مہاجرین) کو اپنے اوپر ترجیح دیتے ہیں۔

### ۱۷- تمام مہاجرین و انصار سے خدا راضی ہے

لقد رضی اللہ عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ فعلم ما فی قلوبھم فانزل السکینۃ علیھم واثابھم فتحا قریبا ۝ ومغانم کثیرۃ یاخذونھا ط وکان اللہ عزیزا حکیما ۝ (۴۸: ۱۸، ۱۹)

بلاشبہ اللہ ان تمام اہلِ ایمان سے راضی ہے جبکہ وہ آپ کی بیعت اس درخت کے نیچے کر رہے تھے پھر ان کے دلوں میں جو کچھ (خوف و ہراس) تھا اسے اللہ نے معلوم کر لیا پھر ان پر سکینت نازل فرمائی اور انھیں ایک قریبی فتح (فتح خیبر) بخشی اور بہت کچھ اموالِ غنیمت بھی دیے جو وہ لیتے رہے۔ اور اللہ تو غالب و دانا ہے۔

اس آیت میں اگرچہ "مہاجرین" کا لفظ موجود نہیں لیکن (ملاحظہ ہو حاشیہ) کون نہیں جانتا کہ صلح حدیبیہ کے موقع پر سیدنا عثمانؓ کی افواہِ شہادت پر خونِ عثمانؓ کا قصاص لینے کے لیے آنحضرتؐ نے جن لوگوں کی بیعت لی وہ چودہ سو مہاجرین و انصار تھے۔ یہ ادا خدا کو اتنی پسند آئی کہ اس درخت تک کا ذکر سینۂ قرآن میں ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا جس کے سائے میں یہ بیعت ہوئی تھی اور خونِ عثمانؓ اللہ اور اس کے رسولؐ کی نگاہوں میں کتنا قیمتی تھا کہ اس کے قصاص کی بیعت کرنے والوں کے لیے ایک ابدی پروانۂ رضوان نازل فرما دیا۔

## ۱۸۔ قبل از فتح انفاق و قتال کرنے والوں کا درجہ بہت بلند ہے

| | |
|---|---|
| لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح و قاتل ط اولئک اعظم درجة من الذین انفقوا من بعد و قاتلوا ط وکلاً وعد اللہ الحسنیٰ ط واللہ بما تعملون خبیر ہ (۵۷/۱۰) | تم میں سے جن لوگوں نے قبل فتح[1] انفاق و قتال کیا وہ (بعد والوں کے) برابر نہیں۔ وہ لوگ درجے میں ان لوگوں سے بڑے ہیں جنھوں نے بعد از فتح انفاق و قتال کیا۔ اللہ نے حسنیٰ کا وعدہ دونوں سے کیا ہے۔ تم جو کچھ کرتے ہو اللہ اس سے باخبر ہے۔ |

یہاں بھی لفظ "مہاجر" نہیں لیکن (ملاحظہ ہو حاشیہ) کسے نہیں معلوم کہ قبل از فتح اسلام لانے والوں میں بھی اوّل درجہ انہی مہاجرین و انصار کا ہے جنھیں "سابقون اوّلون" کہا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ بعد فتح ایمان لانے والوں کا وہ درجہ نہیں ہو سکتا۔ اور ظاہر ہے کہ جو انفاق و قتال فتح کے بھی پچاسوں سال بعد ہوا ہے اس کا تو قبل فتح کے انفاق و قتال سے کوئی تقابل ہی نہیں۔ وہ انفاق و قتال (یعنی قبل فتح) تو رسول اللہ کی معیت میں ہوا، خالص اہلِ کفر کے مقابلے میں ہوا، ایسی حالت میں ہوا جب اسلام اور اہلِ اسلام کمزور اور بے بس تھے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہاں ان کے سامنے صرف اعلائے کلمۃ اللہ تھا۔ کوئی مسندِ حکومت نہ تھی۔ بعد والوں کو یہ شرف کہاں حاصل ہو سکتا؟ تاہم یہ بے پایاں رحمتِ الٰہی ہے

---

(۱) فتح سے عموماً فتح مکہ مراد لیا جاتا ہے لیکن ہمارے نزدیک فتح دراصل صلح حدیبیہ ہے۔ بہر حال ہم نے ترجمے میں صرف "فتح" ہی لکھا ہے۔

قبل فتح اور بعد فتح دونوں ہی مواقع پر انفاق و قتال کرنے والوں کو اس نے مژدۂ حسنیٰ سنایا ہے۔ جہاں خدا خود ہی حسنیٰ کا وعدہ فرما دے وہاں ہمارے لیے مجالِ دم زدن کہاں؟ اور ہم جیسوں کو بعد فتح کے اہلِ اسلام پر طنز و طعن کا حق ہی کیا پہنچتا ہے جب کہ ہم خود فتح کے تیرہ صدی بعد ایمان لائے ہیں؟

ان تمام آیات میں مہاجرین کے جو فضائل بیان ہوئے ہیں ان کی صداقت میں شک رکھنے والا کبھی مسلمان نہیں رہ سکتا۔ ان میں ان کے لیے کھلے، واضح اور غیر مبہم لفظوں میں مومن ہونے کا اعتراف ہے (اولئک ھم المومنون حقاً ۸/۴)۔ ان کے اہلِ صدق ہونے کا اعلان ہے (اولئک ھم الصٰدقون ۵۹/۸)۔ اس کے علاوہ رجائے رحمت، کفارۂ سیئات، خلودِ جنت، رضوان الٰہی، مغفرت، رزقِ حسن، قبولِ توبہ، درجاتِ عالیہ وغیرہ کی صاف لفظوں میں بشارت دی گئی ہے۔ ہم نے ۱۵ و ۱۸ میں دو ضروری آیتوں کا ذکر کر دیا ہے جن میں اگرچہ "مہاجرین و انصار" کا لفظ موجود نہیں لیکن جن لوگوں کا یہاں ذکر ہے ان کی صفِ اول میں مہاجرین و انصار ہیں۔ ایسی اور بھی بہت سی آیات ہیں جن میں عام صحابہ کی مدح ہے اور بلاشبہ مہاجرین و انصار ان میں سرِ فہرست ہیں۔ ہم نے ایسی تمام عمومی آیات کو بخوفِ طوالت چھوڑ دیا ہے۔ جتنی آیات پیش کی ہیں وہی کافی ہیں۔ اس کے بعد کچھ تشریح کرنے کی ضرورت نہیں۔ تاہم یہاں چند نکات پر غور کر لینا بہت مناسب ہوگا۔ وہ بھی سن لیجیے:

(الف) ۱۲ میں جو آیت درج کی گئی ہے اس میں ایک لفظ ہے ومن یھاجر فی سبیل اللہ (جو اللہ کی راہ میں ہجرت کرے)۔ پھر دوسرا لفظ ہے ومن یخرج من بیتہ مھاجراً الی اللہ ورسولہ (جو اپنے گھر سے اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کر کے نکلے)۔ پھر ۱۶ والی آیت کے الفاظ یہ ہیں: یحبون من ھاجر الیھم (یہ انصار ہر اس مہاجر سے محبت رکھتے ہیں جو ان کی طرف ہجرت کرے)۔ اللہ اکبر! انصار کا یہ لافانی شرف کسے حاصل ہو سکتا ہے کہ ان کی طرف اور خدا اور رسول کی طرف ہجرت کرنے کو ایک ہی صف میں رکھا گیا ہے۔

(ب) ۱۴ کی آیت مندرجہ میں ہجرت کی عجیب عظمت بیان کی گئی ہے۔ زوجِ رسول یا ام المومنین ہونے کا شرف صرف اسی بہن (چچا، پھوپھی، ماموں، خالہ کی لڑکی) کو حاصل ہو سکتا ہے

جس نے ہجرت میں رسولؐ کا ساتھ دیا ہو۔ سکے چچا ابوطالب کی بیٹی ام ہانی آنحضورؐ کے لیے جائز نہیں اس لیے کہ فتح مکہ کے بعد اسلام لائیں جب کہ ہجرت کا دروازہ بند ہو چکا تھا۔ اور دوسری طرف ایک کافر دشمن کی بیٹی ام حبیبہؓ بنت ابی سفیان اموی ہے جو زوجۂ نبی اور ام المومنین ہونے کا لافانی شرف حاصل کر لیتی ہیں کیونکہ ہجرت حبشہ بھی کی اور ہجرت مدینہ بھی۔

(ج) ۱۱۷ کی درج کردہ آیت میں ہے لقد تاب اللہ علی النبی والمھاجرین والانصار (اللہ نے نبی، مہاجرین اور انصار کی توبہ قبول کی)۔ یہ "توبہ قبول کی" از روئے لغت تو غلط نہیں لیکن اس میں یہ پہلو نکلتا ہے کہ جو غلطی بعض مہاجرین و انصار سے ہوئی تھی وہی نعوذ باللہ آنحضورؐ سے بھی ہوئی اور ان سبنے توبہ کی جو اللہ نے قبول فرمالی۔ چونکہ تاب علی کے اور بھی معنی ہیں جو تمام لغات میں موجود ہیں اس لیے ہم نے وہی معنی لیے ہیں جو نبیؐ کے شایانِ شان ہوں۔ اس کے معنی ہیں متوجہ ہونا، رجوع ہونا، مغفرت فرمانا، دوبارہ مہربان ہونا۔ ہم نے اسی کے مطابق ترجمہ کیا ہے۔ اور یہاں یہ نکتہ کبھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ نبی، مہاجرین اور انصار میں یقیناً درجہ وحیثیت کا بڑا تفاوت ہے لیکن یہ کتنا بڑا اور غیر معمولی شرف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت و مغفرت یا توجہ و عنایت میں مہاجرین وانصار کو بھی یکساں طور پر نبیؐ کے ساتھ شریک کیا ہے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ ان میں کے چند لوگوں سے یہ غلطی ہو گئی تھی کہ ان کے دلوں میں کجی آنے لگی تھی۔ آئی نہ تھی بلکہ آنے لگی تھی۔ الفاظِ قرآنی یوں ہیں کاد یزیغ قلوب فریق منھم یعنی ان میں سے ایک گروہ کے دلوں میں زیغ (کجی) آنے لگی تھی۔ نہ یہ کہ آ چکی تھی۔ پھر لطف یہ ہے کہ ثم تاب علیھم اللہ نے ان پر مہربانی فرمائی، فضل کیا اور مغفرت کا پروانہ نازل فرما دیا اور اس مغفرت و رحمت میں اس گروہ کو بھی نبی اور عام مہاجرین وانصار کے ساتھ شامل کر لیا۔

(د) اسی حقیقت کا واضح اعلان ہے اس آیت کریمہ میں جو ۱۰۰ میں درج کی گئی ہے۔ اگر تمام آیات سے صرف نظر کر لیا جائے تو تنہا یہی ایک آیت تمام مہاجرین وانصار کے لافانی فضائل، ابدی مناقب، مغفرت و رضوان، خلودِ جنت اور فوزِ عظیم کے اظہار کے لیے کافی و وافی ہے اور اس میں ادنیٰ

شک کرنے والا بھی مسلمان نہیں رہ سکتا۔ ہر اس روایت کو (خواہ وہ کتنی ہی مستند کتاب میں ہو اور کیسی ہی قوی سند سے ہو) جو اس واضح الٰہی فرمان سے متصادم (متعارض) ہو قطعاً غلط سمجھنا چاہیئے۔

اس آیت میں والذین اتبعوھم باحسان (جن لوگوں نے مہاجرین سابقین اور انصار اولین کی عمدہ پیروی کی) سے عام طور پر "تابعین" مراد لیے گئے ہیں۔ ہمیں تابعین کے فضائل سے ذرہ برابر بھی انکار نہیں۔ رضوانِ الٰہی اور جنت تو از روئے قرآن ہر اس شخص کے لیے بھی ہے جو ایمان، عملِ صالح اور خشیتِ الٰہی رکھتا ہو جیسا کہ ارشاد ہے: ان الذین اٰمنوا و عملوا الصلحٰت اولٰئک ھم خیر البریۃ ط جزاؤھم عند ربھم جنٰت عدن تجری من تحتھا الانھر خلدین فیھا ابدا ط رضی اللہ عنھم ورضوا عنہ ط ذٰلک لمن خشی ربہ ۵ ۹۸/۸ (جو لوگ ایمان لائے اور اس کے مطابق عمل کیے وہ بہترین خلائق ہیں۔ ان کے رب کے ہاں ان کی جزا وہ سدا بہار باغ ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی وہ ان میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔ اللہ ان سے راضی ہے اور وہ اللہ سے راضی ہیں۔ یہ انعام ہر اس شخص کے لیے ہے جو اپنے رب کی خشیت رکھتا ہو)۔ پس جب یہ انعام عام طور پر ہر ایک مومن کے لیے ہے جو عملِ صالح اور خشیتِ الٰہی رکھتا ہو تو تابعین کو کون اس سے خارج کر سکتا ہے؟ مگر ہمارے خیال میں اس آیت میں خاص تابعین کا ذکر نہیں بلکہ (اگر اسے عام نہ لیا جائے تو) مہاجرین و انصار ہی کے دو گروہوں کا ذکر ہے۔ پہلا گروہ ہے والسبقون الاولون من المھجرین والانصار (وہ مہاجرین و انصار جنھوں نے سبقت الی الاسلام اور اولیت کا شرف حاصل کیا) اور دوسرا گروہ ہے والذین اتبعوھم باحسان (جو لوگ عمدگی سے ان کے پیچھے چلے)۔ یہ پیچھے چلنے یا آنے والے وہی مہاجرین و انصار ہیں جن کو سبقت و اولیت کا شرف حاصل کرنے کا موقع نہ ملا۔ یہی مضمون ۸/۷۵ کی مندرجہ آیت میں یوں بیان ہوا ہے کہ: والذین اٰمنوا من بعد وھاجروا وجاھدوا معکم فاولٰئک منکم (جو لوگ بعد میں ایمان لائے اور ہجرت کی اور تمہارے ساتھ مل کر جہاد (سعی بلیغ) کیا ان کا شمار بھی تم ہی (مہاجرین اولین) میں ہے۔ یہاں اوپر کی آیت (جو ۹/۱۰۰ میں ہے) سے ملا کر دیکھنا چاہیئے

بات صاف ہوجائے گی۔ اُس میں صرف بعد میں آنے والے مہاجرین کا ذکر ہے اور زیر نظر آیت میں اولون سابقون کے بعد آنے والے مہاجرین وانصار دونوں کا ذکر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مہاجرین وانصار کا پورا گروپ ـــــ خواہ وہ سابقون اولون ہوں یا بعد کے ـــــ خدا کی نگاہ میں مغفور لہم، مرحوم، خلدار رضوان مستحق خلود بہشت لہذا واجب التکریم ہے۔ اگرچہ دونوں گروہوں میں اور خود ہر گروہ کے مختلف افراد میں بھی درجات کا تفاوت موجود ہے۔ ان میں کسی سے سوئے ظن خود اپنے سوئے خاتمہ کا موجب ہوسکتا ہے ہاں یہ صحیح ہے کہ یہ سب بشر تھے۔ بشری لغزشوں سے، اجتہادی خطاؤں سے، فکری غلطیوں سے کاملاً پاک اور "معصوم" نہ تھے۔ لیکن ہر ایک کی مجموعی زندگی کے لحاظ سے یہ سب کے سب اتنے بلند وارفع ہیں کہ ان کی خطائیں ہمارے "صواب" سے اور ان کے گناہ ہمارے ثواب سے بہتر ہیں:

خونِ شہیداں را ز آب اولیٰ تر ست　　　　این خطا از صد صواب اولیٰ تر ست

جب اللہ نے انھیں معاف فرمادیا اور جب رسولؐ نے اپنی زبانِ وحی سے ان سب کے لیے مژدۂ رضوان وبہشت اور بشارتِ رحمت ومغفرت سنادی تو ہم ان پر طعن کرکے اپنی عاقبت تو خراب کر سکتے ہیں، اپنی نیکیوں میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتے۔ بلاشبہہ ہمیں یہ حق تو حاصل ہے کہ ہم ان میں کسی کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے انہی میں سے کسی کی مخالف رائے سے اختلاف ـــــ بر بنائے دلیل نہ کہ بربنائے عقیدت ـــــ کریں لیکن کسی کے حسنِ نیت پر شبہہ کرنا یا اس کے اخلاص پر معترض ہونا یا اپنی طرف سے نعوذ باللہ ان میں بہشت و دوزخ تقسیم کرنا یا ان پر طعن کرتے رہنے کو کارِ ثواب سمجھنا ایک ایسا فعل ہے جو خود اللہ اور کلام اللہ کا مقابلہ کرنے کے مترادف ہے اور اس کا حساب کتاب اللہ ہی کر سکتا ہے۔ اگر ان کے مقابلے میں کسی ایسے شخص کو لایا جائے جو نہ مہاجر ہے نہ انصار تو یہ بھی قرآن کے مقابلے میں خم ٹھونک کر آنے کا ہم معنی ہے کیونکہ ہر شخص کا درجہ اس کے ایمان وعمل قربانی وایثار، اور اخلاص نیت کے مطابق متعین ہوتا ہے۔ رسول ونبی کے سوا کسی کا درجہ وہبی نہیں ہوتا۔ مہاجرین وانصار کا اجماعی فیصلہ ایک ایسا فیصلہ ہے جس سے انکار کفر تک پہنچانے کے لیے بالکل کافی ہے۔ اس سلسلے میں ایک آیت بہت قابلِ غور ہے:

ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الھدی ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولی ونصلہ جھنم ط وساءت مصیرا ہ ۴/۱۱۵

ہدایت واضح ہو جانے کے بعد جو شخص رسول کی مخالفت کرے اور سبیل المومنین کے سوا دوسری راہ کا اتباع کرے تو جدھر وہ جا رہا ہے ہم اسے اسی طرف لے جائیں گے اور سیدھے جہنم میں پہنچا دیں گے اور وہ بہت بُرا ٹھکانا ہے۔

جہنم میں جانے کے لیے صرف مخالفتِ رسولؐ ہی کافی ہے لیکن یہاں دو باتیں بیان کی گئی ہیں۔ رسول کی مخالفت اور "المومنین" کی راہ کے سوا دوسری راہ اختیار کرنا۔ اس کے دو ہی مطلب ہو سکتے ہیں۔ یا تو یہ مطلب ہے کہ جس طرح صرف مخالفتِ رسولؐ جہنم میں لے جاتی ہے اسی طرح "غیر سبیل المومنین" کا اتباع بھی دوزخ میں پہنچا دیتا ہے۔ دوسرا مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ دوسری بات پہلی ہی بات کی تفسیر ہے یعنی رسولؐ کی مخالفت یہ ہے کہ غیر سبیل المومنین کا اتباع کیا جائے۔ مآل دونوں تفسیروں کا تقریباً ایک ہی ہے۔ اب یہاں یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ سبیل المومنین سے کیا مراد ہو سکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ "المومنین" کا الف لام استغراق کے لیے نہیں کیونکہ کوئی معاملہ ایسا نہیں جس کو ہر دور کے تمام مومنین کا اجماعی راستہ کہا جا سکے۔ اس لیے یہ مان لینا چاہیے کہ یہاں "المومنین" میں الف لام عہد کا ہے یعنی اس سے مومنین کا کوئی خاص گروپ مراد ہے جس کی راہ سے الگ ہو کر راہ اختیار کرنا جہنم میں لے جاتا ہے۔ یہ گروپ وہی ہو سکتا ہے جسے رحمت، مغفرت، رضوان، جنت وغیرہ کی واضح بشارت دی جا چکی ہو جو خدا سے راضی اور جن سے خدا راضی ہو۔ یہ کون لوگ ہو سکتے ہیں؟ وہی اور صرف وہی جنھیں آپ مہاجرین و انصار کہتے ہیں اور انھیں کا ذکر اس آیت زیر نظر میں ہے: والسٰبقون الاولون من المھجرین والانصار والذین اتبعوھم باحسان الخ۔

جب تک قرآن موجود ہے اور جب تک قرآن کو سمجھنے والا ایک انسان بھی باقی ہے مہاجرین و انصار کی اس فضیلت کو چھپایا نہیں جا سکتا۔ اہلِ جنت ہزاروں ہوئے اور ہوتے رہیں گے لیکن ان کے جنتی ہونے کے لیے حسنِ ظن اور گمانِ غالب سے زیادہ اور کوئی شے ہمارے پاس نہیں۔ مگر

مہاجرین و انصار کے ایماندار وبہشتی ہونے پر اسی طرح ایمان رکھنا ضروری ہے جس طرح خود قرآن پر۔ یہاں غالب گمان کافی نہیں۔ پختہ ایمان درکار ہے۔

انصار کا ذکر مضمون میں ضمناً آگیا ہے۔ مقصود ہجرت کی حقیقت کو بیان کرنا ہے اور وہ بھی صرف قرآن پاک کی روشنی میں۔ روایات اور تاریخ میں تو ان کے بے انتہا فضائل اور کارنامے موجود ہیں جن کے ذکر کے لیے الگ صحبت درکار ہے تاہم یہاں ہجرت کی دو ایک فضیلتیں اور بھی سن لیجیے جن سے یہ اندازہ ہوسکے گا کہ امتِ محمدیہ نے ـــــ جس کی صفِ اول میں خود مہاجرین و انصار ہیں ـــــ ہجرت کا کس درجے احترام باقی رکھا ہے اور آج تک باقی ہے اور ہمیشہ باقی رہے گا۔

پہلی فضیلت یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد پوری امت نے جس انسان کی خلافت پر اجماع و اتفاق کیا وہ ایک مہاجر ہی تھا۔ اور چوتھی خلافت تک ہر خلیفہ مہاجر ہی ہوا۔ اسی کو خلافتِ راشدہ کہتے ہیں جو بعد میں اس معنی میں راشدہ نہ رہی کیونکہ پھر نہ یہ مہاجر کے پاس رہی نہ انصار کے پاس۔

دوسری فضیلتِ ہجرت یہ ہے کہ جب (عہد فاروقیؓ) اسلامی سنہ کی بنیاد رکھی گئی تو ہجری سنہ ہی تجویز کیا گیا جو ہجرت کی یادگار ہے۔ اہل اسلام کے لیے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کچھ کم اہم نہ تھی۔ وہ سنہ میلادی بھی تجویز کر سکتے تھے۔ اور اس سے زیادہ اہم خود نبوت تھی اور وہ سنہ نبوت کو اپنا قومی سنہ بنا سکتے تھے۔ اس کے علاوہ اور دوسرے سنین تجویز کیے جا سکتے تھے لیکن امت نے جس سنہ پر اجماع کر لیا وہ سنہ ہجری تھا۔ اس لیے کہ ہجرت کے بعد اہل اسلام کے ایک نئے دورِ زندگی کا آغاز ہوا تھا اور ایک ریاستِ اسلامیہ کی طرح ڈ پڑی تھی اور ہجرت ہی وہ عمل تھا جس نے غلط تصور وطنیت کے سب سے بڑے اور آخری بت کو تیشۂ خلیلؑ سے پاش پاش کیا تھا۔

آنحضورؐ نے اواخر ماہ صفر میں سفرِ ہجرت اختیار فرمایا تھا جو ماہ ربیع الاول میں ختم ہوا اور یہ تکمیلِ ہجرت تھی۔ مگر ہجرت کا آغاز ماہ محرم ہی سے ہو گیا تھا۔ اس لیے ماہِ محرم ہی سنہ ہجری کا اوّل

ماہ قرار پایا۔ کاش اہلِ اسلام کو یہ توفیق نصیب ہو کہ اسلامی سال کے آغاز پر ہجرت کی مقدس یادگار منائیں۔ ہجرت کی روح کو سمجھیں۔ میلادی وطن کے غلط تصور کے بت کو توڑ کر اسلامی اخوت کے تصور کو عام کریں۔ اور میلادی وطن کی بجائے دینی وطن اور اس کے تقاضوں کی طرف توجہ دیں۔

---

پروفیسر محمد مسلم

# تصوّف کا ارتقا

مشہور مورخ و محقق فلپِ حِطّی کے خیال میں تصوف چار زینوں باطنیات (مسٹیسزم) وجدانیات (تھیوسوفی) وحدت الوجود اور ولایت و کرامت سے گزر کر آخری منزل یعنی تصوف تک پہنچا ہے (گو راقم الحروف کے خیال میں یہ زینے بالکل جدا جدا نہیں) حطّی کی تحریر کا خلاصہ[1] یہ ہے:

## باطنیات

دوسری صدی ہجری سے مسیحی رہبانیت اور یونانی فلسفہ کے زیر اثر مسلمانوں میں ریاضات و عبادات نے باطنیات (مسٹیسزم) کا رُخ اختیار کیا۔ یعنی نفسِ انسانی کی صفائی اور تزکیۂ روح کا ذریعہ وجدانیت اور کشفِ باطن سمجھا جانے لگا، تاکہ روح عشق کے وسیلے سے ذاتِ حق کی معرفت حاصل کر سکے اور اس سے واصل ہو سکے، نہ کہ راحتِ عاقبت کے لالچ سے۔

صوفی کی معرفتِ الٰہی ایک علم باطنی ہے جو روحوں کی اندرونی روشنی سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ نصوص شریعت یا تعقل سے۔ اس علم وجدانی کی نشو و نما ابو سلیمان الدّارانی (متوفی ۸۵۰ء) نے کی جن کا مزار یاقوت[2] کے عہد تک دمشق میں مرجعِ عام تھا۔

لیکن ان تارک الدنیا درویشوں کے مقابلہ میں اہل باطن کے پہلے صوفی معروف کرخی بغدادی متوفی ۸۱۵ء تھے۔ ابتداءً وہ عیسائی یا صابی تھے اور عشقِ الٰہی میں سرشار خدا رسیدہ ولی مانے جاتے ہیں۔ القشیری متوفی ۱۰۷۲ء کے عہد تک ان کا مزار بغداد میں دجلہ کے کنارے زائرین کا مرجع تھا اور اس کی زیارت بیماروں کی شفا کا

---

(۱) تاریخ عرب صفحات ۴۳۳ تا ۴۴۰ (۲) بلدان ج ۲ ص ۵۳۶

قطعی وسیلہ مانی جاتی تھی۔

ان اہلِ باطن کے اصول کے مطابق خدا کے سوا کسی کا وجود نہیں۔ وہ حسنِ ازلی ہے اور اس تک رسائی کا وسیلہ صرف محبت ہے اور محبت ہی باطنیات کی روح ہے۔

## معرفتِ حق بذریعۂ وجدان

تصوف نے باطنیات (مسٹیسزم) سے وجدانیات (تھیوسوفی) کی طرف قدم بڑھایا۔ یہ اقدام جو فلسفۂ یونان، افلاطونی و نو افلاطونی کے عربی تراجم کے زمانے میں عمل میں آیا بہت نمایاں ہے۔

صوفیانہ تھیوسوفی کے نمایندہ ذوالنون مصری تھے۔ ان کا اصل نام ثوبان ابو الفیض بن ابراہیم تھا۔ والدین نیوبہ کے باشندہ تھے۔ انھوں نے ۸۶۰ء / ۲۴۰ھ میں الجزیرہ میں وفات پائی۔ عام صوفیہ ان کو عقائدِ تصوف کا بانی تسلیم کرتے ہیں۔ انھوں نے ہی تصوف کی مستقل تشکیل کی اور صوفیا ان کو پہلا قطب مانتے ہیں۔ ذوالنون نے اس عقیدے کی تعلیم و ترویج کی کہ صحیح معرفتِ الٰہی کا صرف ایک ہی ذریعہ ہے۔ اور وہ ہے وجد و کشف۔

## وحدت الوجود

تھیوسوفی سے وحدۃ الوجود تک قدم آسان تھا۔ اور یہ اقدام زیادہ تر ہندوستانی و ایرانی اثرات کے ماتحت عمل میں آیا۔ ان وحدۃ الوجودی صوفیہ کے اقوال میں بودھ مت اور مانوی طرزِ زندگی کا عکس صاف نظر آتا ہے۔[1]

بایزید بسطامی (متوفی ۸۷۵ء / ۲۶۱ھ) جن کا اصل نام طیفور بن عیسیٰ تھا ایک مجوسی سرو شان کے پوتے تھے، اور جنید بغدادی (۹۱۰ء) کہ وہ بھی مجوسی النسل تھے اور سید الطائفہ کے لقب سے موسوم کیے گئے، وہ صوفیہ تھے جنھوں نے نویں صدی عیسوی کے اواخر (تیسری صدی ہجری) اور دسویں صدی عیسوی (چوتھی صدی ہجری) کے اوائل میں وحدۃ الوجود کو عقائدِ تصوف کا جزوِ اعظم بنا دیا اور فنائے ذات کی سب سے پہلے تعلیم دی۔

---

(۱) آغانی جلد ۲ ص ۴۲ - الجاحظ حیوان ج ۴ ص ۱۴۰، ۱۴۷

ان سے جو اقوال و احوال منسوب کیے جاتے ہیں ان کے ذمہ دار زیادہ تر شیخ فریدالدین عطار ہیں اور ان کی تردید بھی کی گئی ہے۔ فریدالدین عطار (متوفی ۶۲۷ھ یعنی جنید سے چار صدی بعد) جن کا تذکرۃ الاولیا کرامات اولیا کا خزانہ ہے۔ محققین نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ یہ کتاب یا عطار کی دوسری تصانیف کلاً یا جزواً عطار ہی کی تصنیف کردہ ہیں) ان اقوال کے راوی قرار دیے گئے ہیں۔

حضرت بایزید سے یہ اقوال منسوب کیے گئے ہیں " میں ایک اتھاہ سمندر ہوں، میں ہی عرش، لوح محفوظ، قلم، ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ، جبریل، میکائیل، اسرافیل علی نبینا وعلیہم السلام ہوں۔ کیونکہ جو بھی اصل وجود تک پہنچ جاتے وہ ذات رب میں جذب ہو جاتا ہے اور عین رب ہو جاتا ہے۔ سبحانی ما اعظم شانی۔ میں ذات پاک ہوں، میری شان کتنی بلند ہے۔ عطار ان اقوال کو نقل کر کے کہتے ہیں کہ جب اہل شرع پر یہ اقوال گراں اور نا قابل برداشت گزرے تو سات بار ان کو بسطام سے نکال دیا گیا۔ پھر بھی انھوں نے ایک موقع پر فرمایا کہ " اگر میں اور مشاہدات کو بیان کروں تو تم ان کے سننے کی تاب نہیں لا سکتے۔" علم الرجال کے امام علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی لسان المیزان میں بایزید کے یہ اور اس قسم کے دوسرے اقوال نقل کر کے فرماتے ہیں " وقد نقلوا عن ابی یزید اشیاء الشک فی صحتہا عنہ۔ یعنی بایزید سے ایسی باتیں نقل کی گئی ہیں جن کی صحت مشکوک ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ اقوال حالت سکر میں کہے گئے ہیں۔ ابوعبدالرحمٰن سلمی کہتے ہیں کہ اہل بسطام اس سے انکار کرتے ہیں اور ان کو ایک اور بسطامی حسین بن عیسیٰ سے منسوب کرتے ہیں جو آنحضرت صلعم کی جیسی معراج کا مدعی تھا اور بسطام سے خارج البلد کر دیا گیا۔" اقوال مذکورہ کے خلاف ابن حجر عسقلانی بایزید سے یہ قول نقل کرتے ہیں کہ " اگر تم کسی کی یہ کرامت دیکھو کہ ہوا میں بلند ہوتا ہے تو دھوکا نہ کھاؤ۔ یہ دیکھو کہ وہ امر و نہی اور حدود و شرعیہ کا کتنا استحفاظ کرتا ہے۔ ان سے اکثر ایسے اقوال منقول ہیں جن کی صحت مشکوک ہے۔

حضرت جنید سے بھی اسی قسم کے اقوال منسوب کر دیے گئے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ " تیس سال تک خدا نے بندوں سے جنید کی زبان سے باتیں کیں اگرچہ خود جنید کا وجود نہ

تھا اور بندوں کو اس کی خبر نہ تھی۔" الغرض ان حضرات کے اثر سے جو صوفیہ میں اعلیٰ ترین مرتبہ رکھتے ہیں متقدمین کے عقیدۂ تسلیم و رضا و ترک دنیا پر ایک مستقل عقیدۂ وحدۃ الوجود کا اضافہ ہو گیا۔

وحدۃ الوجودی صوفیہ کے امام ہسپانیہ کے محی الدین ابن العربی (۱۱۶۵ - ۱۲۴۰ء) تھے جنھوں نے دمشق میں وفات پائی۔ امام غزالی اور جنید بغدادی کے خلاف ابن العربی نے تصوف کو ایک مرموز فن بنا دیا جسے معتقدین کے خاص حلقے کے لیے مخصوص کر دیا گیا[1]۔ انھوں نے عقیدۂ وحدۃ الوجود کو انتہائی عروج پر پہنچا دیا۔

## ولایت و کرامت

قرآن مجید میں اولیا کے گروہ کی تقدیس کا کوئی ذکر نہیں۔ اور نہ اولیا کا وہ مفہوم ہے جو عرف عام میں لیا جاتا ہے۔ یہ مسیحی رسم و رواج کے تتبع، باطنی رجحان اور باری تعالیٰ اور بندوں کے درمیان واسطہ قائم کرنے کی ایک کوشش کا نتیجہ تھا۔ اگرچہ اسلام میں اولیا کی درجہ بندی کوئی چیز نہیں لیکن کرامات کی بنا پر اولیا اور ان کے درجے قرار دیے جانے لگے۔ بارھویں صدی عیسوی تک سنیوں اور شیعوں کا یہ عقیدہ چلا آ رہا تھا کہ اولیا سے حاجت طلبی شرک ہے لیکن بعض صوفیہ کی شریعت و طریقت کی باہم تطبیق و مفاہمت نے عقیدۂ توحید باری کو کمزور کر دیا۔

## تصوف

تصوف کی ابتدا زہد، عبادت، ریاضت اور اس دھیان گیان سے ہوئی جو اوائل اسلام میں عیسائی راہبوں میں رائج و مقبول تھا۔ دوسری صدی ہجری کے بعد یہ ایک مشرب بن گیا جس نے رفتہ رفتہ مسیحیت، عرفانیت اور بودھ مت سے بہت سے عناصر اپنے اندر جذب کر کے مسٹزم، تھیوسوفزم اور وحدۃ الوجود کی منزلیں طے کر لیں۔

گوشہ نشینی، دھیان، فکر و ذکر اور مراقبہ شامی راہبوں کے تاثر کا غماز ہے۔ صوفیانہ طریقت

---

(۱) القشیری ص ۲۵-۲۶-۲۴۔ ہجویری ص ۱۲۰-۱۳۰

و خانقاہیت تیرھویں صدی عیسوی (ساتویں صدی ہجری) تک مرید و مرشد کے رابطہ کی شکل میں اسی طرح رونما ہوئی جیسے عیسائیوں میں قسیس اور اس کے مبتدی متبعین میں پایا جاتا ہے اور اسی طرح راہبانہ درجہ بندی تک جا پہنچا۔ اگرچہ اسلام کا مسلّمہ اصول ہے لا رھبانیۃ فی الاسلام۔

ابن خلدون کہتے ہیں "متاخرین صوفیہ نے کشف اور ماوراء الحس پر کلام کو اس قدر طول دیا ہے کہ بہت سے تو حلول و وحدت کا دعویٰ کر بیٹھے اور اس کے بیان سے کتابیں رنگ ڈالیں۔ . . . . صوفیہ کے کلام میں قطب کا لفظ استعمال ہونے لگا جو چوٹی کے عارف کی ترجمانی کرتا تھا جس کی معرفت و عرفان میں کوئی ہمعصر ہمسری نہ کر سکے۔ اس کے مرنے کے بعد اس کی مسند کسی دوسرے صاحب عرفان کو ملتی ہے۔ چنانچہ ابن سینا نے کتاب الاشارات میں فصل تصوف میں قطب ہی کی اصطلاح کو سامنے رکھ کر کہا کہ اللہ کی ذات اس سے کہیں بالاتر ہے کہ ہر کس و ناکس اس کی معرفت حاصل کر لے، یا ایک ہی شخص اس کی معرفت کا ٹھیکیدار بن کر فرید عصر ہو جائے اور اس کے مرنے کے بعد دوسرا اس کی مسند سنبھال لے۔ بلکہ بیک وقت کئی اشخاص اس کی معرفت کا شرف حاصل کر سکتے ہیں۔ بہر حال صوفیہ کے اس دعویٰ پر کوئی دلیل عقلی و نقلی نہیں۔"

وحدۃ الوجودی صوفی لا الٰہ الا اللہ کی تفسیر لاموجود الا اللہ بیان کرتا ہے۔ اس کی نظر میں دنیائے مادّہ و حواس محض سراب و طلسم اور فریب عقل و نظر ہے۔ ذات واجب الوجود کا عکس ہے ممکن الوجود جسے ظاہر کی آنکھیں اصل سمجھتی ہیں، حالانکہ اصل کا محض سایہ ہیں، جیسے پانی کی صاف و ہموار سطح پر آفتاب کا عکس جو چلتا پھرتا زوال پذیر و فانی ہوتا ہے۔ ہوا کے جھونکے یا چلتے ہوئے بادل سے غائب ہو جاتا ہے، گو آفتاب اپنی جگہ پر ضیا پاش رہتا ہے۔

چیزیں اپنی اضداد سے ہی جانی پہچانی جاتی ہیں۔ روشنی تاریکی سے، نیکی بدی سے، صحت مرض سے وہکذا، شے لاشے سے حقیقت مجاز سے۔

بہ نزول ہوا دائرۂ طریقت کا سمت ہبوط (اتار) اسی طرح اس کا سمت صعود (چڑھاؤ) بھی ہے جسے طے کر کے انسان اپنے وطن، اصل نقطۂ معرج پر واپس پہنچتا ہے اور فنا فی اللہ ہو کر

اس جوہر ازلی سے جا ملتا ہے جو اصل وجود ہے۔ یہاں سے فلسفہ تصوف مابعد الطبیعیات سے گذر کر روحانیات و اخلاقیات میں قدم رکھتا ہے۔ بدی ایک فریب نگاہ ہے۔ اس کا علاج جہل سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے جو دنیائے مادہ و حواس (مجاز) کو حقیقت کے لباس میں جلوہ نما کرتا ہے۔ تمام شہواتِ انسانی، رنج و غم نفس یا خودی سے وابستہ ہیں اور نفس ایک بے حقیقت طلسم و فریب ہے۔ اس لیے طریقت کا پہلا اور سب سے لمبا قدم نفس (خودی) کو پھلانگ کر نکل جانا ہے۔ اس خلیج کو پار کرنے کے لیے عشق (عشق مجازی) پُل کا کام دیتا ہے۔ المجاز قنطرۃ الحقیقۃ۔ عشق صادق کے سہارے سالک خودی کو فراموش کر سکتا ہے اور اس منزل پر پہنچ جاتا ہے کہ

جدھر دیکھتا ہوں ادھر تو ہی تو ہے

آخر میں وہ سمجھ پاتا ہے کہ وہ اپنے محبوب کے جس حسن و ادا پر فریفتہ ہے وہ اُسی حسنِ ازل کا ایک پرتو ہے جو ہزاروں آئینوں میں عکس افگن ہوتا ہے مگر ہوتا ہے واحد۔

---

حافظ عباد اللہ فاروقی

# سر سید کے مذہبی افکار

سر سید چونکہ ایک حنفی خاندان میں پیدا ہوئے اس لیے ابتدا میں انھوں نے یہی مسلک اختیار کیا۔ اپنے والد ماجد کے مرشد حضرت شاہ غلام علی سے بیعت اور ان کے جانشین حضرت شاہ احمد سعید سے تجدید کی تھی۔ بزرگانِ دین سے خاص عقیدت رکھتے تھے۔ جہاں کہیں کسی درویش کی خبر پاتے اس سے نیاز حاصل کرنا فخر دارین سمجھتے۔ اولیاء اللہ کے مزاروں پر جاتے۔ عرسوں میں شریک ہوتے۔ صوفیائے کرام کے ملفوظات سے لطف اندوز ہوتے۔ ان کے متصوفانہ کلام پر وجد کرتے۔ خود بھی شعر گوئی کا شوق تھا آہی تخلص کرتے تھے۔ اور اکثر توحید و معرفت کے مضامین کو شعر کا جامہ پہناتے تھے۔ صاحب عالم مرزا قادر بخش صابر کے تذکرۂ گلستانِ سخن میں سر سید کے متعدد اردو اور فارسی کے اشعار موجود ہیں۔ تزکیۂ نفس کی خاطر اوراد و وظائف بھی پڑھا کرتے تھے۔ لیکن مزار پر مراقبے یا طواف کرنے سے ہمیشہ گریز کرتے رہے۔ ہاں پائین مزار بیٹھ کر روتے اکثر دیکھے گئے۔ اور یہ حالت آخر عمر تک رہی جو ان کے رقیق القلب ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن وہ عوام کی طرح دنیاوی اغراض یا حاجات بر لانے کی غرض سے کبھی کسی روضہ پر حاضر نہیں ہوئے۔ اور تعویذ گنڈوں پر انھیں بالکل اعتقاد نہ تھا۔

مجالس میلاد میں وہ اکثر شامل ہوتے اور خلوصِ دل سے اس کے لوازم بجالاتے تھے۔

شروع شروع میں سر سید مذہبی رسوم بڑے ذوق شوق سے ادا کرتے تھے۔ مگر چونکہ طبیعت کو غور و فکر کی عادت تھی۔ اس لیے انھوں نے تقلید کے دائرہ میں قید رہنا گوارا نہ کیا۔ اور سب سے پہلے اس کو ترک کر کے قوانینِ فطرت کا مطالعہ شروع کیا۔ قرآنِ مجید اور حدیثِ نبوی میں جو فرق ہے اسے پیش نظر رکھا۔ اصول روایت و درایت کی تحقیق کی اور آخر اس نتیجہ پر پہنچے کہ حدیث کی

صحت پر ایسا یقین نہیں ہو سکتا جیسا کہ مسلمانوں کا یقین قرآن شریف کی نسبت ہے۔ انھیں یقین تھا کہ مسلمانوں میں فروعی اختلافات موضوع احادیث کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ حدیث میں وقت کی مصلحتوں کا خیال رکھا گیا ہوگا۔ مگر کلام الٰہی ہر زمانے، ہر قوم اور ہر ملک کے لیے یکساں ہے اس لیے انھوں نے اصول دین قرآن مجید سے استنباط کیے۔ مفسرین کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ بہ تقاضائے بشری کسی زمانے میں بھی غلطی سے پاک نہیں ہو سکتے۔ بالفاظِ دیگر ان کے خیال کے مطابق یہ ضروری نہیں کہ متقدمین کی لکھی ہوئی تفاسیر اس زمانے کی لکھی ہوئی تفاسیر سے زیادہ معتبر اور وقیع سمجھی جائیں۔ کیونکہ غلطی کا امکان ہر زمانے میں ہو سکتا ہے نیز ان کا یہ بھی خیال تھا کہ چونکہ خدائے قدوس کے کلام کے حقائق و معارف ہر زمانے میں ظاہر ہوتے رہیں گے اس لیے اگر کسی کو قدیم مفسرین سے کسی بات میں اختلاف ہو یا بعض نئے معانی سمجھ میں آئیں اور وہ فطرت اللہ کے خلاف نہ ہوں تو محض اس بنا پر ان کے قبول کرنے سے انکار نہ کر دینا چاہیے کہ متقدمین نے ایسا نہیں لکھا۔ یا بزرگوں کی یہ رائے نہ تھی۔

## خیالات میں تبدیلی

ابتدا میں سرسید نے ایک رسالہ "جلاء القلوب بذکر المحبوب" آں حضرت صلعم کے حالاتِ زندگی کے بارے میں لکھا تھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید پکے حنفی العقیدہ تھے۔ وہ معجزات کو برحق جانتے اور معراج جسمانی کے قائل تھے۔ لیکن بعد میں جب ان کے خیالات پلٹے تو خود ہی اس رسالے پر ایک ریویو لکھا جس میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

"یہ کتاب اس زمانہ میں لکھی گئی تھی جب کہ لوگوں کی دیکھا دیکھی مولود کی مجلس کا دل میں بڑا شوق تھا۔ ہر مہینے کی دوازدہم کو لوگ جمع ہوتے تھے۔ سوا لاکھ دفعہ چھوہارے کی گٹھلیوں پر درود پڑھا جاتا تھا، اور ختم کے بعد شیرینی بانٹتے تھے۔ اور ہم کو لوگ بہت نیک اور محب رسول سمجھتے تھے۔ حالانکہ اس زمانہ میں ہم نے نہ رسول صلعم کو سمجھا تھا اور نہ رسول کی محبت کو۔ اس زمانہ میں بہت سے رسالے مولود کے دیکھے اس وقت کے خیال کے مطابق ان میں ایسی باتیں معلوم ہوئیں جو ٹھیک نہ تھیں۔ اور بجائے اس کے

کہ ان میں آنحضرت صلعم کے حالات بیان ہوں وہ رسالے زیادہ تر مرثیہ خوانی یا کتاب خوانی سے، جس کا رواج محرم کی مجلسوں میں ہے مشابہ تھے۔ اس لیے دل میں آیا تھا کہ ایک مختصر رسالہ جو بطور بیان حالات اور واقعات کے ہو۔ جس میں نامعتبر باتیں نہ ہوں لکھا جائے۔ مگر اب افسوس ہوتا ہے کہ اس میں بہت سی نامعتبر بلکہ لغو باتیں ہیں۔ اس وقت خیال تھا کہ مولود کی مجلس ایک مذہبی امر اور بہت بڑے ثواب کا کام ہے۔ اور بہشت کی نعمتوں کے ملنے کی کنجی ہے۔ مجلس مولود میں پیغمبر صاحب صلعم کی روح پاک موجود رہتی ہے۔ اور رحمت کے فرشتے اترتے رہتے ہیں۔ خصوصاً ہماری مجلس میں جو بالکل سادہ اور زوائد سے ہو وہ سے آزاد اور صرف مجلس درود خوانی ہے۔ اور تمام باتوں سے جو مشابہ مرثیہ خوانی یا کتاب خوانی کے ہوں پاک ہے۔

جب مذہبی مسائل میں زیادہ تر پختگی ہوئی اور ان عقائد کی جانب میلان ہوا جس کو وہابیت کہتے ہیں تو مجلس مولود کو بدعت سمجھا۔ کیونکہ اس کا وجود شرع "مشہور لہا بالخیر" میں نہ تھا۔ کئی سو برس بعد آنحضرت صلعم کے انتقال کے اس کا رواج ہوا ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ "من احدث فی امرنا ھذا فھو رد و کل بدعۃ ضلالۃ"۔ اور اب شاید معتزلیت زیادہ چڑھ گئی ہے جو یہ خیال ہے کہ ایک فعل کا خواہ وہ اس قسم سے ہو جس کو عبادت مالی کہتے ہیں دوسرے پر خواہ وہ زندہ ہو یا مُردہ کچھ اثر نہیں ہوتا۔ قرآن و فاتحہ پڑھ کر ثواب بخشنا۔ یا ملانوں کو بغرض ایصال ثواب کھانا کھلانا بالکل لاحاصل محض اور بہ ہمہ وجوہ ہندوؤں کے اس فعل کے مشابہ ہے جو اپنے بزرگوں کو ثواب پہنچانے کے لیے برہمنوں سے کتھا اور منتر پڑھواتے ہیں اور گیا و پراگ میں جا کر پنڈ دان کرتے ہیں۔ اور اب اس پر یقین ہے کہ ٹھیٹھ اسلام کا یہی سچا مسئلہ ہے۔

"جشن مولود اگر بطور یادگار اس دن کے ہو جس میں ایسا بڑا شخص پیدا ہوا جس نے تمام دنیا کو سچائی سے روشن کیا، تمام عالم میں خداپرستی کو شائع کیا، ہر ایک کو ہدایت کا رستہ بتایا اور کہا "انما انا بشر مثلکم یوحیٰ الیّ انما الٰھکم الٰہ واحد" اور صرف یہ کہا ہی نہیں بلکہ اس قول سے تمام دنیا کے مذاہب کو اُلٹ دیا۔ بت پرستی کو جزیرۂ عرب سے مٹا دیا، متفرق قوموں کو ایک کر دیا اور تمام

جابر اور گمراہ سلطنتوں کو نیست و نابود کر دیا تو اس جشن عظیم کا ہر سالی ہونا نہایت عمدہ بات ہے۔ اس لیے کہ پرانی تاریخ کی یادگاروں کو زندہ رکھنا افضل ترین بنی نوع انسان کے دائمی احسانوں کا اعتراف کرنا ہے۔ اور آئندہ انہی فوائد اور نیکیوں کی جو انھوں نے جاری کیں ہمیشہ قائم رکھنے کی نیت کا دکھلانا اور ہمت کا دلانا ہے۔ قومی اتحاد کا جو اصلی باعث ہوا اس کی یاد سے قومی اتحاد بڑھتا ہے۔ جس کی نیکیوں کا اثر ہم پر پڑا اس کا احسان ماننے سے طینت کی نیکی زیادہ ہوتی ہے۔ اور نیکی کے قیام کو بہت زیادہ استحکام ہوتا ہے۔ مگر یہ جبھی ہوتا ہے جب کہ مذہبی خیالات جو انسان کو معاد کے ثواب و عذاب کی طرف مائل کرتے ہیں اور اصلی سبب کو دل سے بھلا دیتے ہیں اور انسان کے تمام قدرتی جذبات کو دبا دیتے ہیں، ان کا اس پر کچھ اثر نہ ہوا۔ پس چار آدمیوں کا بیٹھ کر چند نعتیہ اشعار پڑھ کر رو لینا بے فائدہ کام ہے۔ بلکہ بعوض اس کے جشن عظیم الشان کیا جائے۔ شہر آراستہ ہوں۔ روشنیاں کی جاویں اور خوشیاں منائی جاویں اور جہاں تک ممکن ہو شان و شوکت و حشمت اس نبی پاک کے پیرودں کو دکھلائی جاویں تو بے شک وہ فوائد اس سے مل سکتے ہیں۔ گو بہت سے لوگوں کے نزدیک ایسے امر کی خوشی کرنا انسان کی روح کی ترقی مدارج کا بھی باعث ہے جس کا نام ثواب ہے۔ اور اگر اس سے صرف ثواب کی گٹھڑیاں باندھنی مقصود ہوں اور اسی مقصد سے یہ مجلس بطور ایک مذہبی رسم کے کی جائیں تو "کل بدعة ضلالة" ہی ہے۔

"اس رسالے میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جو حال کے یقین کے بالکل برخلاف ہیں۔ آنحضرتؐ بلاشبہ شفیع امت ہیں۔ کیونکہ آپؐ نے وہ راہ بتائی ہے جس پر چلنے سے نجات ہوتی ہے مگر یہ سمجھنا کہ قیامت میں گناہ بخشوائیں گے تو بالکل عیسائیوں کے مسئلہ کے مطابق ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ عیسیٰ مسیح تمام امت کے گناہوں کے بدلے فدیہ ہو گئے۔ قمر کا شق ہونا محض غلط ہے اور بانیِ اسلامؐ نے کہیں اس کا دعویٰ نہیں کیا۔ کسریٰ کے محل کے کنگروں کا گرنا، آتشکدوں کی آگ کا بجھنا۔ ساوہ کے چشموں کا خشک ہونا۔ بحیرا کا آنحضرت صلعم کو نبی ہونے کی خوش خبری دینا۔ درختوں اور پتھروں کا سجدہ کرنا۔ ایک سایہ میں اترنے کے سبب میسرہ کا آپؐ کو پیغمبر ہونے

کی خبر دینا۔ دھوپ روکنے کو دو فرشتوں کا سایہ کرنا۔ جبرئیل کا تین دفعہ بغل میں بھینچنا۔ جنوں کا (جن سے ایک ایسی خلقت جو متشکل باشکال مختلفہ ہو جاتی ہو) ایمان لانا ان میں سے کوئی بات بھی ان اصول کے مطابق جو صحت روایت کے لیے درکار ہیں اور جن کا ذکر میں نے "خطبات احمدیہ" میں لکھا ہے ثابت نہیں ہے۔ معراج کا بیان بھی جس طرح اس رسالہ میں لکھا ہے صحیح نہیں ہے جو صحیح ثابت ہوا ہے وہ اس کے بعد کی تصانیف میں مندرج ہے۔ مہر نبوت کا ذکر بھی صحیح نہیں ہے۔ راویوں نے اس کے بیان میں غلطی کھائی ہے جس کی تفصیل ہماری کتابوں میں ملے گی۔ آنحضرت صلعم کے بہت سے معجزات بھی اس رسالے میں مندرج ہیں جس میں شق قمر کا معجزہ بھی شامل ہے جس سے اکثر علمائے محققین نے بھی انکار کیا ہے۔ قرآن مجید کی فصاحت کی بے مثلی کو معجزہ سمجھنا ایک غلط فہمی ہے " فاتو بسورة من مثله " کا یہ مقصد نہیں ہے۔ اس کا بیان ہماری تفسیر میں ملے گا۔ باقی جس قدر معجزے اس رسالے میں بیان ہوئے ہیں وہ میری تحقیق میں حد ثبوت کو نہیں پہنچتے۔"(۱)

جب سر سید کا یہ ریویو شائع ہوا تو لوگ برہم ہو گئے۔ ان کے رد میں رسالوں پر رسالے اور کتابوں پر کتابیں لکھی گئیں۔ سر سید کو ملحد، بے دین کافر، دہریہ وغیرہ کے لقب دیے گئے۔ جب انھوں نے اہل کتاب کے ساتھ مواکلت، مشاربت، مناکحت کا جواز ثابت کیا تو علماء نے ان کے ساتھ کھانا پینا ناجائز قرار دیا۔ ہر طرف سے فتووں کی بھرمار ہونے لگی اور ان کا رد دین کی بڑی خدمت سمجھی گئی۔ لیکن زمانہ کی رفتار سر سید کے ساتھ تھی۔ انگریزی تعلیم کی ترقی لوگوں کو خود بخود ان کا ہم خیال بناتی جاتی تھی۔ یہاں تک کہ علماء کا ایک گروہ بھی سر سید کی بتائی ہوئی باتوں کو تسلیم کرنے لگا۔ جس کا ثبوت ندوۃ العلماء سے ملتا ہے۔ چنانچہ مولانا شبلی کے متعلق مولانا عبدالحلیم شرر مرحوم نے رسالہ دلگداز (دسمبر ۱۹۱۴ء) میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ:

---

(۱) ریویو رسالہ جلاء القلوب بذکر المحبوب

"مولانا نے جن درسگاہوں میں تعلیم پائی اور جن اساتذہ سے پڑھا ان کی محبت نے ابتدا ہی میں انھیں سخت حنفی بنا دیا تھا۔ اس شوق میں انھوں نے اپنے نام کے ساتھ 'نعمانی' کا لقب لکھنا شروع کیا۔ جس کی وجہ سے بعض ناواقف لوگوں نے انھیں غلطی میں پڑ کے نسباً نعمانی یعنی امام اعظم ابوحنیفہ کوفی کی نسل میں خیال کر لیا۔ مگر اس کی کوئی اصلیت و حقیقت نہیں ہے۔ وہ متشدد حنفی تھے۔ اس موقع پر ان کے خیالات کے متعلق اس نازک انقلاب کا بیان کر دینا بھی لطف سے خالی نہ ہوگا کہ سرسید دراصل غیر مقلد اور اہل حدیث کے گروہ میں تھے۔ لیکن مسائل کلامی اور انگریزی اثر نے غیر مقلد سے ایک بڑی حد تک انھیں معتزلی بنا دیا تھا۔ سید صاحب کی صحبت کا مولانا شبلی پر کوئی اثر نہ ہونا یہ غیر ممکن تھا۔ مگر اہل حدیث کی طرف سے ان کے دل میں جو بھڑک تھی وہ بھی ممکن نہ تھا کہ انھیں نعمانیت اور حنفیت کے دائرے سے باہر نکلنے دیتی۔ لہذا بجز اس کے کہ غیر مقلدی کا کچھ بھی رنگ چڑھنے پائے وہ بلا واسطہ نعمانی سے معتزلی بننے لگے۔ اور آخر میں اس بات کی کوشش شروع کی کہ خود حنفیت کو اصلی اعتزال ثابت کریں اور بخلاف متاخرین حنفیہ کے جو حنفیت کو اشعریت کی طرف کھینچنا چاہتے ہیں، انھوں نے اپنی حنفیت کو اشعریت کا سخت دشمن اور فقہ کے پردے میں چھپی ہوئی معتزلیت ثابت کرنا چاہا۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ انگریزی کے طلبہ تو ان کی باتوں سے خوش ہو ہو کے دینداری و خوش اعتقادی کے دھوکے میں معتزلی ہونے لگے۔ اور موجودہ علمائے حنفیہ کو ان سے سخت عناد ہو گیا۔"

## قدیم اور جدید عقائد

سرسید کے مذہبی خیالات کا مزید اندازہ ذیل کے اصول جدید سے ہوگا جو انھوں نے اصول قدیم کے مقابلہ میں قائم کیے ہیں۔ وہ اصولِ جدید کے قائل تھے اور قدیم و جدید اصولوں کے مطابق عقائد کی تشریح اس طرح کی ہے:

"قدیم اصول: انسان مذہب کے لیے پیدا ہوا ہے۔
جدید اصول: انسان کے لیے مذہب پیدا کیا گیا ہے

قدیم اصول: انسان جہاں تک ممکن ہو نفس کشی کرے اور اپنی خوشیوں اور خواہشوں کو گھٹا کر رفتہ رفتہ بالکل معدوم کر دے۔

جدید اصول: انسان اپنی تمام خواہشوں اور خوشیوں کو زندہ رکھے اور ان کو ان طریقوں پر استعمال کرے جو خالق اکبر نے ان کے استعمال کے لیے پیدا کیے ہیں۔

قدیم اصول: تزکیۂ نفسِ انسانی لازم ہے جس سے یہ مراد لی جا سکتی ہے کہ نفسِ انسانی خلقت میں ناپاک ہے اور انسان کو خود اسے آلائشوں سے پاک کرنا چاہیے۔

جدید اصول: نفسِ انسانی خلقت کی رو سے پاک ہے "کل مولود یولد علی الفطرۃ" اور اس نیک کام کی قابلیت رکھتا ہے جو اس سے لیا جائے۔ انسان اپنی غفلت و سیہ کاری سے خود اپنے نفس کو آلودہ کرتا ہے۔

قدیم اصول: انسان گوشہ نشینی، مجاہدات، کم خوابی اور کم خوری سے اس خفیف گوشت میں جو بشکل صنوبری سینہ میں بائیں طرف ہے ایک قسم کی حرکت اور شورش پیدا کرے اور بجز استغراق ذاتِ الٰہی ما سوا کی سب چیزوں یہاں تک کہ اپنے آپ کو بھی بھلا دے۔

ہم خدا خواہی و ہم دُنیائے دوں    ایں خیال است و محال است و جنوں

جدید اصول: ایسا کرنا اپنے میں ایک مرض کا جس کو قطرب یا مالیخولیا کہتے ہیں پیدا کر لینا ہے۔ دل کو (اگر اس کو مبدا، سب کاموں کا فرض کیا جائے) ایسی حالت پر رکھنا چاہیے کہ اس سے سارے وہ کام جن کے لیے وہ پیدا ہوا ہے انجام پا سکیں۔

قدیم اصول: دنیا و ما فیہا سے قطع تعلق کرنا اور صرف ذاتِ مبدا رسے علاقہ رکھنا چاہیے:

گسل از جملہ و با او پیوند

جدید اصول: ایسا کرنا خالق کی مرضی کے برخلاف ہے۔ دنیا اور جو کچھ اس میں ہے انسان کے فائدے کے لیے بنایا گیا ہے۔ پس انسان کو اسے قبول کرنا اور اسی کے ساتھ

ذاتِ مبدا حقیقی سے تعلق رکھنا چاہیے۔ "ماخلقت الجن والانس" کا یہ منشا نہیں کہ انسان عبادتِ الٰہی کے لیے حقوق عباد تلف کرے۔ بلکہ ان حقوق کا ادا کرنا عین عبادت ہے۔

قدیم اصول: نعمائے دنیا میں سے صرف اسی قدر پر قناعت کرنی چاہیے کہ جو سدرمق اور رفع حر و برد کو کافی ہو۔

جدید اصول: تمام نعمائے دنیا کو "شکراً المنعمۃ" کام میں لانا چاہیے۔

قدیم اصول: کہ تقدیر پر بھروسہ کرنا اور اس پر شاکر رہنا چاہیے۔

جدید اصول: تقدیر اس امر کا نام ہے جو واقع ہو جاوے۔ قبل وقوع اس کا منتظر رہنا خدا کی حکمت کو جو سعی و تدبیر میں ہے باطل کرنا ہے۔ اور بعد وقوع صبر سے اس کو برداشت نہ کرنا خدا کی ناشکری ہے۔

قدیم اصول: خدا کو اندھیری رات میں آنکھیں بند کر کے ڈھونڈنا چاہیے۔

جدید اصول: خدا کو آنکھیں کھول کر روشنی میں اور موجودات پر توجہ کرنے اور ان کے حقائق و منافع دریافت کرنے سے ڈھونڈھنا چاہیے۔

قدیم اصول: خدا کی عظمت و قدرت اس میں ہے کہ وہ پانی سے آگ کا اور آگ سے پانی کا کام لے سکتا ہے۔

جدید اصول: اس میں خدا کی قدرت اور اس کی عظمت اور صفت میں بٹا لگتا ہے کہ وہ اپنے قوانین کو توڑے۔ "فطرۃ اللہ الذی ۔ ۔ ۔ ۔ لاتبدیل لخلق اللہ"

قدیم اصول: اللہ اللہ کہنا اور تسبیح و تہلیل کرنا خدا کو یاد کرنا ہے۔

جدید اصول: خدا کے صنائع سے اس کی یاد کا دل میں آنا خدا کو یاد کرنا ہے۔

قدیم اصول: تسبیح و تہلیل خاص عبادت ہے۔

جدید اصول: انسان کو خدا کی صنائع کو کام میں لانے کے لائق بنانا یا خدا کی صنائع سے انسان کو فائدہ مند کرنا خدا کی عبادت ہے۔

قدیم اصول: تزکیۂ نفس نفسانی خواہشوں کا دل سے دور کرنا ہے۔
جدید اصول: انسان کے دل کو نیکی پر مائل کرنا تزکیۂ نفس ہے۔
قدیم اصول: قرآن مجید میں شفا ہے۔
جدید اصول: بیشک ہے۔ مگر امراض روحانی کے لیے نہ کہ امراض جسمانی کے لیے۔
قدیم اصول: قرآن تلاوت کے لیے ہے۔
جدید اصول: قرآن شریف نصیحت پکڑنے اور عمل کرنے کے لیے ہے۔
قدیم اصول: ایک کے عمل کا ثواب دوسرے کو پہنچتا ہے۔
جدید اصول: ایک کا کھانا کھایا ہوا دوسرے کے پیٹ میں نہیں جاتا۔ گویا فاتحہ اور نذر و نیاز سے مُردوں کی روح کو ثواب پہنچانا محض خوش عقیدگی ہے۔
قدیم اصول: مرے ہوؤں کی ارواح طیبہ عالم اجسام میں زندوں کو فائدہ پہنچاتی ہیں۔
جدید اصول: خود ان کا خیال ہی ان پر اثر کرتا ہے۔ اور بزرگانِ قدیم کے مزار پر جانا اُن کے یادگاری جلسوں میں جو شرع اور ضرورت کے موافق ہوں شریک ہونا، اپنے خیال کو قوت دینا ہے۔
قدیم اصول: معجزوں سے انبیاء کی تصدیق ہوتی ہے
جدید اصول: یہ تصدیق نیچر سے ہوتی ہے۔
قدیم اصول: مذہب روحانی اور جسمانی یعنی دین اور دنیوی دونوں کاموں سے متعلق ہے۔
جدید اصول: مذہب صرف روحانی کاموں سے متعلق ہے۔
قدیم اصول: علوم حکمیہ مذہب کو سست کر دیتے ہیں۔
جدید اصول: علوم حکمیہ سچے مذہب کی سچائی ظاہر کرتے ہیں۔
قدیم اصول: نیکی یا عبادت حور و قصور ملنے اور دوزخ کے عذاب سے بچنے کے لیے یا خدا کی رضامندی کے لیے اور اس کی خفگی سے بچنے کے لیے کرنی چاہیے۔

جدید اصول: ہمارے نیچر کا مقتضا یہی ہے کہ ہم کو نیک ہونا چاہیے۔"

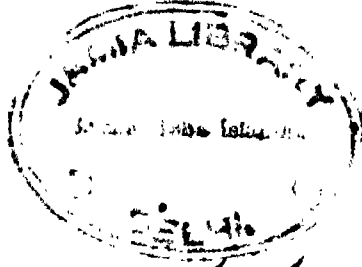
## نیچریت

سرسید قوانین قدرت کو صداقت مذہب کا معیار ٹھہراتے تھے اس لیے لوگ ان کو نیچری کہنے لگے اور وہ بھی اپنے نیچری ہونے کا بڑے فخر سے اعتراف کرتے تھے۔ چنانچہ ایک آرٹیکل میں کہتے ہیں کہ " خدا نے ہماری جان کو۔ ہماری سمجھ کو۔ قیاس کو، ہمارے دل کو۔ ہمارے دماغ کو۔ غرض کہ ہمارے روئیں روئیں کو نیچر سے جکڑ دیا ہے۔ ہمارے چاروں طرف نیچر ہی نیچر پھیلا دیا ہے۔ نیچر ہی کو ہم دیکھتے ہیں۔ نیچر ہی کو ہم سمجھتے ہیں۔ نیچر سے خدا کو پہچانتے ہیں تو پھر نیچری نہ ہوں تو کیا ہوں۔ کوئی کیسا ہی مسلمان ہو۔ ہم تو بلاشبہ فطرتی مسلمان ہیں۔ ہمارے باپ دادا بھی کچھ کرشمہ و کرامات دیکھ کر ایمان نہیں لائے تھے۔ وہ بھی فطرتی مسلمان تھے۔ ہمارا ہی دادا تھا جس کے دل میں فطرتی ایمان نے جب جوش کیا تو کھل گیا۔ اور نیچر اور فطرت میں خدا کے دین کو ڈھونڈنے لگا۔ خدا ہی نے اس کو " ملکوت السموات والارض " دکھلا دیا۔ وہ ملکوت کیا تھا۔ وہی نیچر د فطرت، خدا کا دین تھا۔ رات کے اندھیرے میں ایک روشن ستارہ نیچر کا پرکالا دیکھا، جانا کہ یہی خدا ہے۔ چاند کو نور کا ٹکڑا پایا، اسی پر خدا کا دھوکا کھایا۔ سورج کو سب سے زیادہ چمکیلا دیکھا، اسی پر خدا ہونے کا گمان کیا۔ مگر جب یہ دیکھا کہ سب تو ڈوب جاتے ہیں تو بول اٹھا کہ میں اس پر ایمان لایا جس نے فطرت (نیچر) کو بنایا۔ اور پکا فطرتی مسلمان ہوا۔ پس جب ہمارا دادا ابراہیم نیچری تھا تو ہم اس کی ناخلف اولاد نہیں ہیں جو نیچری نہ ہوں۔ نیچر ہمارے خدا کا، ہمارے باپ دادا کا تمغہ ہے۔ ہم نیچری، ہمارا خدا نیچری، ہمارے باپ دادا نیچری۔ اگر کوئی اس مقدس لفظ کو بری نیت سے استعمال کرتا ہے تو وہ جانے اور اس کا دین ایمان۔ وہ صرف ہم ہی کو نہیں کہتا بلکہ خدا کو، ابراہیم علیہ السلام کو اور پیغمبر علیہ السلام کو بھی کہتا ہے۔ پھر لوگوں کو جو وہ چاہیں کہنے دو۔ ہم کو ان کی نسبت بھی حسن ظن رکھنے دو۔ ان کو ان کی راہ پر، ہم کو اپنی راہ پر، اپنے خدا کی راہ پر، اپنے باپ دادا کی راہ پر، پیغمبروں کی راہ پر، رسولوں کی

راہ پر، آذر کے بیٹے ابراہیم کی راہ پر چلنے دو۔"

یہ تھے سرسید کے اعتقادات جن کے لیے وہ ہمیشہ بحث و مباحثہ کے واسطے آمادہ رہتے تھے۔ اپنے عقائد کی تبلیغ کے لیے انھوں نے تہذیب الاخلاق جاری کیا۔ جس میں گو دیگر سربرآوردہ اصحاب مثل نواب محسن الملک، مولوی چراغ علی، مولوی مشتاق حسین، منشی ذکاء اللہ، مولانا حالی وغیرہ نے بھی مضامین لکھے، لیکن تقریباً نصف آرٹیکل خود سرسید کے لکھے ہوئے تھے اور ان میں سے اکثر مضامین مذہبی عقائد سے متعلق ہیں۔

---

محمد جعفر پھلواروی

# رمضان المبارک کی فضیلت

یہ ساری کائنات دو زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے اور ایسی جکڑی ہوئی ہے کہ کوئی بڑی سے بڑی اور چھوٹی سے چھوٹی چیز بھی ان دونوں سے باہر نہیں ہو سکتی۔ ان میں سے ایک کا نام ہے زمان، اور دوسری کا مکان۔ ان دونوں کے لیے ایک لفظ ظرف ہے۔ دونوں میں فرق پیدا کرنے کے لیے ایک کو ظرفِ زمان کہتے ہیں اور دوسرے کو ظرفِ مکان۔ اور جو شے ظرف کے اندر ہو اسے مظروف کہتے ہیں۔ گویا زمان و مکان تو ظرف ہے اور ساری کائنات مظروف ہے کیونکہ کوئی شے بھی ایسی نہیں جو زمان یا مکان کی قید سے باہر ہو۔ آپ اپنے تصور میں بھی کوئی ایسی چیز نہیں لاسکتے جو نہ کسی زمان سے وابستہ ہو نہ کسی مکان سے۔ ہر ظرف اپنے مظروف کے ساتھ ہوتا ہے اور ہر مظروف اپنے ظرف کی معیت میں پایا جاتا ہے ظرف و مظروف کی یہ وابستگی اپنے اندر ایک خاص فطری تقاضا بھی رکھتی ہے جس کا ذوقِ سلیم سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ظرف و مظروف کے معیار میں یکسانی اور دونوں کی قدر و قیمت میں ہم آہنگی ہونی چاہیے۔ جتنا قیمتی نگینہ ہوتا ہے اتنی ہی عمدہ اس کے لیے ڈبیا بھی ہوتی ہے۔ اور جتنا اعلیٰ کام ہو اتنا ہی اچھا وقت بھی اس کے لیے منتخب کیا جاتا ہے قیمتی زیور آبخورے میں نہیں رکھے جاتے اور تفریحی سیر کے لیے لُو چلنے کا وقت نہیں مقرر کیا جاتا۔ ہر بات کے لیے مناسبِ حال وقت اور جگہ کا انتخاب کیا جاتا ہے تاکہ ظرف اور مظروف کی اہمیت میں یکسانی و ہم آہنگی ہو۔ اب دیکھیے قدرت کو یہ منظور تھا کہ زمان و مکان کے تمام انسانوں کی ہدایت کے لیے اپنا آخری پیغام قرآن پاک کی شکل میں ہمیشہ کے لیے محفوظ کر کے بھیجے۔ اس مقصد کے لیے ویسی ہی اعلیٰ و مکمل ترین شخصیت کو منتخب کیا اور وہ ہیں سیدنا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

پھر اس مظروف کے لیے ویسے ہی عجیب ظرف مکان و زمان کا انتخاب فرمایا۔ قرآنی نظام اجتماعی امن اور روحانی سکون پیدا کرنے کا ضامن و کفیل ہے لہذا نزول قرآن کے لیے جو جگہ پسند کی گئی وہ بھی سب سے زیادہ پُرامن اور پُرسکون مقام ہے اور وہ ہے غارِ حرا۔ اب اس ظرف مکان کو بھی دیکھیے جو نزول قرآن کے لیے منتخب کیا گیا۔ سال کے دوسرے گیارہ مہینے بھی موجود تھے۔ یہ سب بھی اپنی خاص خاص امتیازی فضیلتیں رکھتے ہیں لیکن نزول قرآن جیسے اہم ترین مقصد کے لیے جس مبارک مہینے کا انتخاب عمل میں آیا وہ ماہ رمضان ہے۔ شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن ھدیً للناس وبینٰت من الھدیٰ والفرقان۔ یعنی یہ ماہ رمضان ہی ہے جس میں یہ قرآن نازل کیا گیا جو تمام انسانوں کے لیے ذریعۂ ہدایت ہے اور ہدایت بھی بہت واضح اور حق و باطل کے درمیان فیصلہ کرنے والی —— جیسا مظروف تھا ویسا ہی ظرف مکان اور ویسا ہی ظرف زمان بھی پسند کیا گیا۔ کیا رمضان کی اس سے بھی بڑی کوئی فضیلت ہو سکتی ہے کہ قرآن جیسی آخری آسمانی کتاب اس میں نازل ہوئی؟ تنہا یہی ایک فضیلت ایسی ہے جو ماہ رمضان کو تمام دوسرے مہینوں سے افضل و ممتاز ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ نزولِ قرآن تو ایک ہی شب میں ہوا لیکن یہ نزول اتنا بڑا اور اہم واقعہ ہے کہ اس کی وجہ سے صرف ایک ہی شب نہیں پورا مہینہ ہی مبارک قرار پایا۔ زمانے کی پوری تاریخ میں اس رات سے زیادہ مبارک کوئی رات نہ ہوئی اور نہ ہو گی جس میں قرآن نازل کیا گیا۔ یہ وہ رات ہے جس کی فضیلت کا زبانِ قدرت نے یوں اظہار فرمایا ہے کہ لیلۃ القدر خیر من الف شھر۔ یہ رات ہزار مہینے کے دنوں اور راتوں پر بھاری ہے اسی کو شب قدر کہتے ہیں۔ اس ماہ رمضان کی فضیلت کا کیا ٹھکانا ہے جس کی ایک خاص رات ہزار مہینوں سے بھی بہتر ہے اور جس کی گواہی خود وہ کتاب اللہ دے رہی ہے جو اسی مہینے میں نازل ہوئی۔ بات صرف اتنی ہی نہیں بلکہ امام احمد بن حنبل نے واثلہ بن اسقع سے جو ارشاد نبوی نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے صحف ابراہیم، تورات، زبور، اور انجیل کا نزول بھی رمضان ہی کی مختلف تاریخوں میں ہوا ہے۔ پھر ان تمام باتوں کے علاوہ رمضان کی اس فضیلت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ صلوٰۃ

وزکوٰۃ کے بعد اسلام کا تیسرا رکن روزہ ہے اور اس عجیب عبادت کے لیے رمضان ہی کا مہینہ منتخب کیا گیا ہے۔ فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ۔ تم میں جو اس مہینے کو پائے وہ اس کے روزے رکھے۔ اور فقط روزے ہی نہیں بلکہ ایک خاص نفلی نماز بھی ہے جو صرف اسی مہینے میں ادا کی جاتی ہے۔ اس نماز کا نام ہے تراویح۔ تہجد اور دوسرے نوافل تو آپ سال بھر پڑھ سکتے ہیں لیکن جس مخصوص نفل کا نام تراویح ہے وہ رمضان کے سوا کسی دوسرے مہینے میں نہیں ادا کی جاتی۔ یوں تو آپ نفلی روزے بھی سال بھر رکھ سکتے ہیں بجز عیدین اور ایام تشریق کے۔ لیکن جو روزے فرض ہیں وہ صرف ماہ رمضان ہی کے تیس یا انتیس دنوں میں رکھے جاتے ہیں۔ یوں ہی سمجھیے کہ نماز نفل سال بھر ادا کی جا سکتی ہے اور کی جاتی ہے مگر تراویح کی ادائیگی صرف رمضان ہی میں ہوتی ہے۔ رمضان میں قرآن نازل ہونے کی کیفیت کو تو خدا جانتا ہے یا اس کا رسولؐ۔ لیکن رمضان اور قرآن کے باہمی تعلق کا جو عملی مشاہدہ و مظاہرہ واضح طور پر ہوتا ہے اسے ہر شخص رمضان ہی میں اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے۔

قرآن پاک کی جتنی تلاوت اس مہینے میں ہوتی ہے کسی اور مہینے میں نہیں ہوتی۔ قرآن کا ایک بہت بڑا معجزہ اس کا محفوظ ہونا ہے۔ جہاں یہ سفینوں میں محفوظ ہے وہاں یہ سینوں میں بھی محفوظ ہے اور یہ خصوصیت کسی اور کتاب کو حاصل نہیں۔ قرآن ہی وہ کتاب ہے جو ہمیشہ کے لیے کروڑوں سینوں میں محفوظ کر دی گئی ہے۔ اس کا واضح عملی مشاہدہ رمضان میں ہوتا ہے۔ گاؤں گاؤں اور محلے محلے میں ہوتا ہے۔ اس محفوظیت کا سب سے بڑا ذریعہ تراویح ہی ہے اور تراویح صرف رمضان ہی میں ادا کی جاتی ہے۔ یہ فضیلت اور یہ خصوصیت رمضان کے سوا کسی اور مہینے کو حاصل نہیں۔ یہ تو ہیں وہ فضائل رمضان جو قرآن اور روایات حدیث میں بیان ہوئے ہیں۔ لیکن رمضان کے فضائل یہیں ختم نہیں ہو جاتے۔ کچھ اور تاریخی حقائق بھی ہیں جو ماہ رمضان سے وابستہ ہیں اور وہ بھی ہمارے لیے کچھ کم اہمیت نہیں رکھتے۔ یہ آپ جانتے ہیں کہ مکی دور کے تیرہ سالوں میں اہل اسلام نے انتہائی مظلومیت اور مصیبت میں زندگی گزاری تھی۔ جب اذیتیں برداشت کرتے کرتے پانی سر سے گزرنے لگا تو انھیں گھر بار، وطن، املاک، عزیز اقارب سب کچھ چھوڑ کر مدینے کی طرف ہجرت کرنی پڑی اور وہاں پہنچ کر اہل اسلام

کی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوا اور ایک ریاست کی بنیاد پڑ گئی۔ مختلف اقوام و قبائل سے معاہدے ہوئے۔ مگر ابھی اطمینان کی پوری سانس بھی نہ لی تھی کہ قریشی سرکشوں ظالموں نے اہل اسلام پر حملے کی تیاری شروع کر دی۔ اب تک اہل اسلام نے ظالموں کے کسی ظلم کا کبھی کوئی جواب نہ دیا تھا۔ وہ سب کچھ برداشت کرتے رہے تھے۔ لیکن جب تین سو میل کے فاصلے پر مسلمانوں کا چین سے بیٹھنا انھیں گوارا نہ ہوا اور ایک ہزار کا لشکر جرار لے کر مدینے کی طرف چل پڑے تو پہلی بار حملہ آوروں کا جنگی مقابلہ کرنے کی آسمانی اجازت نازل ہوئی۔ اہل اسلام اور اہل کفر دونوں میدانِ بدر میں صف آرا ہوئے۔ یہ کفر و اسلام کا پہلا معرکہ تھا جس نے پہلی بار کفر کی کمر توڑ دی تھی۔ یہ معرکہ عین رمضان میں پیش آیا تھا۔ یہ شرف اسی ماہ رمضان کو حاصل ہے کہ اسلام کی پہلی جنگ اسی میں لڑی گئی۔ جس میں ہمارے لیے ایک سبق ہے کہ رمضان اس لیے نہیں کہ مسلمان صرف ذکر و فکر یا عبادت و ریاضت میں مگن رہے بلکہ اگر وقت آ جائے تو سر بکف ہو کر میدان میں نکل پڑنا ہی سب سے بڑی عبادت ہے اور اگر اس کے لیے روزوں کو قضا بھی کرنا پڑے تو یہ صحیح ہے روزے اس لیے نہیں ہوتے کہ انسان بے کار پڑا سوتا رہے۔ روزوں میں زندگی کے کاروبار پوری سرگرمی سے جاری رہنے چاہئیں حتیٰ کہ اگر میدانِ کارزار میں آنا پڑے تو بلا تامل آ جانا چاہیے۔ معرکۂ بدر میں یہی سبق ہے جو عین رمضان میں پیش آیا تھا۔ یہ اتنا اہم معرکہ ہے کہ قرآن پاک میں اس کی پوری تفصیل بیان ہوئی ہے۔ بدری صحابۂ کرام کی بڑی فضیلت ہے اور یہ غیر بدریوں پر ہر لحاظ سے مقدم ہیں بلکہ ان میں سے بعض ایسے ہیں جن کی بڑی سے بڑی غلطی پر بھی اللہ اور اس کے رسولؐ نے کوئی مواخذہ نہ فرمایا صرف اس لیے کہ یہ بدری صحابی ہیں۔ ظاہر ہے کہ بدر اور اہل بدر کی یہ تمام فضیلتیں ماہِ رمضان ہی سے وابستہ ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور بہت بڑا واقعہ بھی رمضان ہی میں پیش آیا تھا اور وہ ہے فتح مکہ۔ یہ اتنا بڑا اہم واقعہ ہے کہ اس کے چند دنوں بعد سرزمین عرب سے کفر کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا۔ اور کمال یہ ہے کہ یہ فتح مبین بغیر کسی جنگ کے حاصل ہوئی اور اس کے بعد ہجرتِ مدینہ کا سلسلہ بھی ختم کر دیا گیا۔ یہ ایسا

پُرشکوہ واقعہ ہے کہ قرآن پاک میں اس کا بھی ذکر موجود ہے۔ اسلامی تاریخ میں غزوۂ بدر، اور فتح مکہ دو ایسے عظیم الشان واقعات ہیں جو رمضان ہی میں پیش آئے اور رمضان آنے کے بعد جس طرح روزے، نزولِ قرآن اور تراویح کو فراموش نہیں کیا جا سکتا اسی طرح غزوۂ بدر اور فتح مکہ کو بھی نہیں بھلایا جا سکتا۔ یہ برکتوں اور رحمتوں کا مہینہ ہے، نزولِ قرآن اور روزوں کا مہینہ ہے، شب زندہ داری اور سحر خیزی کا مہینہ ہے، عبادت و ریاضت کا مہینہ ہے، ذکر و فکر اور تلاوت کا مہینہ ہے، یہ تقوے کے اجاگر ہونے اور شیطانوں کے پابہ زنجیر ہونے کا مہینہ ہے۔ یہ ہزار مہینوں سے بہتر راتیں رکھنے والا مہینہ ہے اور یہ وہ مہینہ ہے جس میں حق و باطل کا پہلا معرکہ جنگِ بدر کی صورت میں پیش آیا جس میں اسلام کی پہلی فتح اور کفر کی پہلی شکست ہوئی اور اسی مہینے میں وہ فتح مبین حاصل ہوئی۔ اسلام کی سب سے بڑی فتح اور کفر کی سب سے بڑی شکست پیش آئی۔

---

چودھری محمد اسماعیل

# مسئلۂ سُود خوری

سود خوری کو ختم کرنے کے لیے دو باتوں کا علم ہونا بہت ضروری ہے۔ اول یہ کہ سود کی وہ کونسی برائیاں ہیں جن کی وجہ سے اسلام نے سود کو حرام کیا ہے۔ کیونکہ جب تک سود کی بُرائیوں کا علم اور احساس نہ ہو سود کو ختم کرنے پر پوری توجہ نہیں دی جا سکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ سُود کی برائیوں کا علم اور احساس ہی سود کو ختم کرنے کی طرف پہلا قدم ہو سکتا ہے۔ دوم یہ کہ سود کے قیام اور سود کی پیدائش کا باعث کیا ہے۔ یعنی وہ کونسی وجہ ہے جس کی بنا پر سودی لین دین کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر سود کے قیام کی صحیح وجہ معلوم ہو جائے تو اس کو دُور کرکے سود کو ختم کرنے کی کوشش کی جا سکتی ہے۔

## سُود کی حرمت کے وجوہات

یوں تو کئی مفکرین نے سود کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے۔ لیکن مسلمان چونکہ قرآن کریم کی رو سے سود کی حُرمت کے قائل ہیں لہذا مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ سود کی حرمت کے وجوہات معلوم کرنے کے لیے بھی قرآن کریم کی طرف ہی رجوع کیا جائے اور اُن برائیوں کا پتہ چلایا جائے جن کی بنا پر سود کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے

الذین یاکلون الربٰوا لا یقومون الا کما یقوم
الذی یتخبطہ الشیطٰن من المس ط ذٰلک
بانھم قالوآ انما البیع مثل الربٰوا و احل اللہ
البیع وحرم الربٰوا ط

یعنی سود خور لالچ میں اندھے ہو کر مخبوط الحواس ہو جاتے ہیں اور حر[illegible] حلال میں تمیز نہیں کر سکتے۔ ان

کے ہاں خرید و فروخت اور سود بالکل مساوی ہوتا ہے حالانکہ خرید و فروخت اور سود میں زمین و آسمان یعنی حرام و حلال کا فرق ہے۔ سود کا مقصد ہے حاجت مندوں کی احتیاج سے ناجائز فائدہ اٹھانا۔ انھیں کم دے کر زیادہ وصول کرنا اور خرید و فروخت کا مقصد ہے آپس میں تبادلۂ اشیا کرنا۔ خواہ یہ تبادلۂ اشیا روپے کے واسطے سے ہو یا براہِ راست ہو۔

(۲) ومن عاد فاولٰئک اصحٰب النار ھم فیھا خالدون ○

یعنی سودی معاشرہ جہنمی ہے۔ وہ کبھی مطمئن نہیں ہوتے ان کے دلوں میں لالچ بغض و حسد بے چینی اور بے اطمینانی کی آگ ہمیشہ بھڑکتی رہتی ہے اور اسی میں وہ ہمیشہ جلتے رہیں گے۔ مقامِ غور ہے کہ کیا یہ سودی معاشرے کا فی الواقع صحیح نقشہ نہیں؟

(۳) یمحق اللہ الربٰوا۔ یعنی سود بے برکت ہوتا ہے۔ چونکہ سودی معاشرے والے ایک دوسرے کی کمائی ہوئی دولت کے ہتیانے کے لیے کوشاں رہتے ہیں لہٰذا اس کا پیداوار پر بہت بُرا اثر پڑتا ہے دولت میں فراوانی نہیں ہوتی اور اس طرح بے برکتی رہتی ہے۔ امیر اپنی جگہ بے چین اور غریب اپنی جگہ دُکھی۔

(۴) وذروا ما بقی من الربٰوا ان کنتم مومنین۔

یعنی سود خوری ایمانداری کے خلاف ہے اور سود خور اللہ تعالےٰ کے احکام اور جزا و سزا کے تصور کو بھی بالائے طاق رکھ دیتے ہیں۔

(۵) فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ و رسولہ۔

یعنی سود خوری خدا و رسولؐ کے ساتھ یعنی قوانینِ قدرت کے ساتھ جنگ ہے۔ چونکہ ہر ایک انسان کو قیامِ زندگی کے لیے مختلف اشیاء کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ہر انسان ضروریاتِ زندگی کا سامان پیدا کرے نہ کہ سود کھائے۔ کیا یہ کھلم کھلا قانونِ قدرت کی خلاف ورزی نہیں اور کیا یہ دنیا میں لڑائی، فساد اور تباہی و بربادی کا باعث نہیں؟

(۶) لاتظلمون ولاتظلمون۔

یعنی سود خوری ایک دوسرے پر ظلم ہے۔ کیا دنیا میں ایک دوسرے پر ظلم واضح نہیں؟

اب سودی معاشرے کا جائزہ لیجیے اور دیکھیے کہ کیا وہ بُرائیاں جو اللہ تعالےٰ نے مذکورہ بالا آیات میں بیان فرمائی ہیں اس میں پائی جاتی ہیں یا نہیں؟ ادھر قرآن کریم کی بیان کردہ بُرائیوں کا تصور کیجیے ادھر سود خور دنیا کی معاشی برائیوں پر نظر ڈالیے اور دیکھیے کیا ان میں کوئی فرق دکھائی دیتا ہے۔ یہ ہیں وہ برائیاں جن کی وجہ سے اللہ تعالےٰ نے سود کو حرام قرار دیا ہے۔

## سود کے قیام کا سبب

دوسرا سوال یہ ہے کہ وہ کونسی وجہ ہے جس کی بنیاد پر سودی لین دین کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ البقرہ رکوع ۳۸ کا مطالعہ کرنے سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے۔ اس رکوع میں دو باتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اول سود کی حُرمت اور مذمت۔ دوم انفاق فی سبیل اللہ اور زکوٰۃ کی فرضیت اور اہمیت۔ اس سے ظاہر ہے کہ سودی لین دین کا سوال تب ہی پیدا ہو سکتا ہے جب ایک طرف ناداری اور حاجت مندی ہو اور دوسری طرف دولت اور ذرائع پیداوار کی فراوانی ہو۔ ایسے حالات میں سرمایہ دار حاجت مند سے ناجائز انتفاع کر سکتا ہے۔ جب تک معاشرے میں ایسے حالات رہیں گے سودی کاروبار لازماً جاری رہے گا۔ ان حالات کو بدلنے اور سودی نظام کو ختم کرنے کے لیے اللہ تعالےٰ نے سود کو بند کرنے کے ساتھ ہی انفاق فی سبیل اللہ اور زکوٰۃ کے ذریعے ایسے حالات کو سرے سے تبدیل کرنے کے احکام صادر فرمائے ہیں جن میں سود خوری کو ترقی ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سود کی حرمت اور زکوٰۃ کی فرضیت اسلامی نظامِ معاشیات کے بنیادی اصول ہیں اور ان پر عمل کرنے سے ہی سود کی پیدا کردہ برائیوں کا دوُر ہونا ممکن ہے۔

## متبادل تجاویز

سود کو ختم کرنے کی مختلف تجاویز پیش کی گئی ہیں اور یہاں ان کا جائزہ لینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔
ایک تجویز یہ ہے کہ سود کو نفع کے نام سے موسوم کیا جائے کیونکہ سود بھی دراصل نفع ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ اس پر عملدرآمد بھی ہو رہا ہے، اور کئی کاغذات میں سود کی جگہ نفع لکھا جا رہا ہے۔ لیکن کسی چیز کا محض نام بدل دینے سے اس کی روح اور خواص میں کوئی فرق نہیں پڑتا لہذا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تجویز حقیقت پر پردہ ڈال کر شرعی گرفت سے بچنے کا ایک بہانہ ہے۔

دوسری تجویز یہ ہے کہ جو لوگ سود لینا پسند نہیں کرتے وہ اپنے حسابات اور امانتیں وغیرہ بنکوں میں بغیر سود کے رکھ سکتے ہیں جس کا مطلب سوا اس کے کچھ نہیں کہ ان کے روپے پر تمام کا تمام حاصل شدہ سود بنک والے رکھ لیں ۔ اس تجویز سے بھی سود کا ختم ہونا ممکن نہیں کیونکہ بنک والے تو سود بدستور وصول کرتے رہیں گے۔

بعض مفکرین سود کو ختم کرنے کی ایک اور تجویز پیش کرتے ہیں ۔ ان کا ارشاد ہے کہ بنک بجائے سود پر روپیہ دینے کے مضاربت یعنی شراکت کے اصول پر مختلف صنعتی، زراعتی اداروں اور حکومت کے نفع آور کاموں میں روپیہ دیں اور ان کے نفع نقصان میں شریک ہو کر منافع حاصل کریں اور پھر اپنے انتظامی مصارف نکال کر اپنے حصہ داروں، کھاتہ داروں اور امانت داروں کو ان کے سرمائے کے تناسب سے منافع تقسیم کر دیں ۔ ان کے خیال میں اس طریق پر سود کو نفع میں منتقل کر کے حلال بنایا جا سکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انھوں نے اس تجویز سے سود خور کو منافع خور بنا کر مذہبی گرفت سے بھی آزادی دلوا دی اور اس کا مالی نقصان بھی نہیں ہونے دیا۔ لیکن سود دہندہ کو تو کوئی رعایت نہ ملی۔ پہلے جو رقم سود کے نام پر اس سے وصول ہوتی تھی وہی رقم اب منافع کے نام پر اس سے وصول ہوگی۔ اور وہ سود کے بوجھ تلے ویسے کا ویسا ہی دبا رہے گا جیسا کہ پہلے تھا۔ کیا یہ سود دہندہ کے ساتھ پرلے درجے کی بے انصافی نہیں کہ اللہ تعالےٰ سود کو حرام قرار دے کر جو بوجھ اس کے سر سے اتارنا چاہتا ہے وہی بوجھ سود کو منافع بنا کر اس کے سر پر ڈال دیا جائے ۔ کیا یہی دین کا منشا ہے؟ کیا اسلام اس حیلہ سازی کی اجازت دیتا ہے اور کیا اس سے سود کی حرمت اور انفاق فی سبیل اللہ اور زکوٰۃ کے احکام کا مقصد پورا ہوتا ہے؟ دراصل یہ تجویز بھی سود کو منافع کے نام سے موسوم کرنے کا دوسرا طریقہ ہے۔

درحقیقت سود بنکوں اور ساہوکاروں کی تجوریوں اور حکومت کے خزانوں میں پیدا نہیں ہوتا بلکہ صنعت و زراعت کے مختلف کاموں میں پیدا ہوتا ہے۔ بنک تو دیگر اجناس کی منڈیوں کی طرح سود کی منڈی ہیں جہاں سستا سود خریدا جاتا ہے اور مہنگا بیچا جاتا ہے اور سود کی وجہ پیدائش یہ ہے کہ ایک طرف ذرائع پیداوار کی فراوانی ہوتی ہے اور دوسری طرف ناداری اور حاجت مندی اور سود خور اپنے سرمائے کے استعمال کے معاوضہ کے طور پر سود لیتا ہے لہذا سود کو ختم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ

اللہ و رسولؐ کے حکم کے بموجب نادار و حاجت مند کو ذرائع پیداوار مہیا کر دیے جائیں۔ اس طرح جب سود کی وجہ پیدائش ہی ختم ہو جائے گی تو سود بھی لازماً ختم ہو جائے گا۔

## اجتماعی تنظیم کی ضرورت

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ آیا نادار و حاجت مند کو ذرائع پیداوار مہیا کرنے کا کام انفرادی اور غیر منظم طور پر ہونا چاہیے یعنی کوئی دولتمند جس کے دل میں خدا کا خوف ہو جس کسی کو حاجت مند سمجھے حسب توفیق اس کو خیرات کر دے یا یہ کام ایک خاص تنظیم کے ماتحت کیا جانا ضروری ہے۔ انفرادی طور پر خیرات کا نتیجہ سوا اس کے کہ قوم کو گداگری سکھلا کر ذلیل کرے اور کچھ نہیں ہو سکتا اور کوئی عقلمند شخص اس طریق کار کی حمایت نہیں کرے گا۔

قرآن حکیم پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے سب کام منظم اور اجتماعی طور پر ہونے چاہئیں۔ چنانچہ ارشاد ہے وامرھم شوریٰ بینھم۔ والعٰملین علیھا۔ ولتکن منکم امۃ یدعون الی الخیر۔ وارکعوا مع الراکعین۔ خذ من اموالھم صدقۃ۔ نماز اور حج بھی ہمیں یہی سبق دیتے ہیں لہذا نادار حاجت مندوں کو ذرائع پیداوار مہیا کرنے کا کام بھی اجتماعی اور منظم طریق پر ہونا لازمی ہے۔

## انسدادی تدابیر

پیداوار کا سب سے بڑا اور پہلا ذریعہ زمین ہے جس پر انسانی زندگی کا دارومدار ہے اور دوسرا ذریعۂ پیداوار مختلف قسم کے آلات و اوزار اور مشین ہیں جن سے ہم مصنوعی اشیا تیار کرتے ہیں۔ ان دو ذرائع سے ہی انسانوں کے استعمال کے لیے مختلف قسم کی اشیاء حاصل ہوتی ہیں۔ تیسری چیز مختلف قسم کی خام اشیاء ہیں جو زمین یا مشین میں زیر عمل آکر گوناگوں قسم کی دولت میں منتقل ہوتی ہیں۔ اہمیت کے لحاظ سے پہلی دو چیزیں قابل غور ہیں۔ اگر یہ دونوں اشیا میسر ہو جائیں تو تیسری چیز کا فراہم کرنا مشکل نہیں۔ لہذا ہم پہلی دو چیزوں کے مہیا کرنے پر ہی غور کرتے ہیں۔

ملکیت کے لحاظ سے زمین تین قسموں میں منقسم ہے۔ اول وہ زمینیں جو گورنمنٹ کی تحویل میں ہیں۔

دوسرے وہ زمینیں جو مالکوں کو مفت حاصل ہوئی ہیں اور تیسرے زرِ خرید زمینیں۔ ایک فلاحی مملکت کا کام یہ ہے کہ وہ زمینیں جو حکومت کی تحویل میں ہیں حاجت مند اور نادار کسانوں کو مفت دیدے دوسری قسم میں وہ بڑی بڑی زمینیں ہیں جو لوگوں کو مل گئی ہیں اور ان کی ذاتی ضرورت سے زیادہ ہیں۔ ان لوگوں کو چاہیے کہ وہ خود کاشت کرنے کی حد تک زمین اپنے پاس رکھ کر باقی مملکت کے حوالے کر دیں۔ تاکہ وہ بے زمین کسانوں میں مفت تقسیم کر دی جائیں۔

ایسی زمینیں کسانوں کے حوالے کرنے سے حکومت کی آمدنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لیکن ان زمینداروں کی آمدنی میں ضرور کمی ہو جاتی ہے جن کو مفت اور بلا محنت و مشقت مزارعین کی کمائی میں سے حصہ مل جاتا ہے۔ لیکن یہ واضح رہے کہ دوسروں کی کمائی میں سے مفت حصہ اڑانا نہ صرف بعید از انصاف ہے بلکہ باعث ظلم و فساد بھی ہے۔ خود کاشت کرنے کی حد تک زمین پر اکتفا کرنے سے زمینداروں کے پاس اتنی زمین موجود رہے گی جس پر وہ کام کر کے اپنی ضروریاتِ زندگی کا سامان حاصل کر سکیں گے۔ زمینداروں سے حاصل شدہ فاضل زمینوں کی مناسب قیمت مقرر کی جائے اور مزارعین کو ان کے خریدنے کا حق دیا جائے۔ اس طرح زمینیں خود کاشت کرنے والوں کو مل جائیں گی اور کوئی کسان نادار اور محروم نہیں رہے گا۔ جب تمام کاشت کاروں کو زمینیں مل جائیں گی تو سودی نظام کی جڑوں پر کاری ضرب لگے گی اور وہ سود جو زراعت کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے ختم ہو جائے گا۔

دوسرا ذریعۂ پیدا وار آلات و مشین یعنی کارخانہ ہے۔ یہ ذریعۂ پیداوار ضرورت مندوں کو کس طرح مہیا کیا جائے؟ اس کا انتظام کرنے کے لیے نظام زکوٰۃ رائج کیا جائے۔ اس نظام کے صحیح طریق پر رائج ہونے سے ملک کے کل سرمائے کا معقول حصہ ہر سال جمع ہو سکتا ہے اور اس سے یہ مقصد حاصل کرنے میں کام لیا جا سکتا ہے۔

از روئے قرآن حکیم زر زکوٰۃ کے مصارف متعین ہیں ان میں ہر قسم کے نادار اور حاجت مند آجاتے ہیں۔ زکوٰۃ کا یہ مطلب نہیں کہ مختلف حاجت مندوں کو صرف کھانا کپڑا یا کچھ نقدی دے کر ان کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ اس طریق کار سے اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ گداگری اور بڑھے

اور عاملین پیداوار پر مزید بوجھ پڑے۔

زکوٰۃ کا ایک بہترین مصرف یہ ہے کہ زرزکوٰۃ سے مختلف قسم کے کارخانے بنائے جائیں جو کہ قومی تحویل میں رکھے جائیں۔ اور ایسے حاجت مندوں اور ناداروں کو جن کے پاس ضرورت سے کم سرمایہ ہے یا بالکل نہیں ہے وہاں کام مہیا کیا جائے۔ اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ نادار حاجت مند کو اس کی محنت کا پورا معاوضہ ملے گا۔ اور بے روزگاری کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔ محنت کش اطمینان سے کام کرے گا اور دولت میں فراوانی ہو گی۔ شعبۂ صنعت میں جو سود پیدا ہوتا ہے اس طرح اس کی جڑ کٹ جائے گی۔ اور وہ رفتہ رفتہ ختم کیا جا سکے گا۔

---

رشید اختر

# مسلمان مؤرخین

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت جنوری ۱۹۶۳ء)

## المقریزی

احمد بن علی بن عبدالقادر المقریزی مصر کے وہ سب سے بڑے مؤرخ ہیں جنھیں آٹھویں صدی ہجری میں ابن عبدالحکم کی جانشینی کا شرف حاصل ہوا۔ السخاوی کا بیان ہے کہ ان کا خاندان بعلبک کا رہنے والا تھا اور ان کے دادا بہت بڑے محدثین میں سے تھے۔ ان کے والد بعلبک سے قاہرہ آئے اور قضاۃ سے متعلقہ بعض فرائض ان سے متعلق کر دیے گئے۔ احمد مقریزی ۷۶۶ھ میں پیدا ہوئے[1]۔ السخاوی نے ان کی پیدائش کے سن کی تخصیص نہیں کی، البتہ ابن حجر کا قول نقل کیا ہے جس سے اسی سن کی تائید ہوتی ہے[2]۔

مقریزی کے باپ بڑے عالم تھے۔ اس لیے ان کے بچپن کو بہت اچھا ماحول ملا۔ پہلے قرآن حکیم حفظ کیا۔ پھر بڑے اساتذۂ وقت کی خدمت میں حاضری دی۔ السخاوی نے ان بزرگ علماء کے نام لکھے ہیں۔ الشمس بن صایغ الحنفی، برہان الآمدی، عز بن الکویک، النجم بن ازین، شمس بن الخشاب، التنوخی، ابن ابی الشیخ، ابن ابی المجد، البلقینی، العراقی، الہیثمی، الفرسیسی، ان کے پہلے اساتذہ تھے۔ وہ جب مکہ تشریف لے گئے تو انھوں نے النشاوری الامیوطی، الشمس بن سکر، ابی الفضل النویری، سعدالدین الاسفرائنی، اور ابی العباس سے سماع کیا۔ انھیں الاسفری، الازرجی، ابوالبقا السبکی، علی بن یوسف،

---

(۱) اکتفاء القنوع ص ۴۶ (۲) الدرر الکامنہ جز اوّل (مقریزی)۔ السخاوی جز دوم ص ۲۱

حافظ ابو بکر بن محب۔ ابو العباس بن العزا، اور ناصر الدین محمد بن محمد نے حدیث روایت کرنے کی ان کو اجازت دی۔ ان بزرگوں کے علاوہ وہ اور بڑے مشائخ کی خدمت میں بھی حاضر ہوئے۔ ائمہ کی مجالس میں بیٹھے اور اپنے علم میں زیادہ سے زیادہ اضافہ کیا۔ السخاوی فرماتے ہیں کہ اس وقت ان کی عمر بیس سال کی تھی۔ پہلے وہ حنفی تھے۔ پھر شافعی بنے، لیکن وہ کچھ زیادہ سخت نہ تھے۔ غالباً اسی وجہ سے السخاوی نے ان کے بارے میں لکھا

لکن انہ کان مائلاً الی الظاھر(۱)

امام ابن حجر نے ان کے بارے میں بہت اچھی رائے ظاہر کی ہے اور حدیث سے ان کی محبت و شغف کو سراہا ہے۔ علم کے حصول کی خاطر انھوں نے متواتر جو جدوجہد کی اس سے ان کی نظر میں بڑی وسعت پیدا ہوئی اور ان کا ذخیرۂ علم خوب بڑھا۔ جوانی ہی میں وہ اہل النظر حضرات میں شمار ہونے لگے۔ اور انھیں سرکار کی طرف سے کئی بڑے مناصب دیے گئے۔ وہ شعر بھی کہتے اور نثر بھی بہت عمدہ لکھتے تھے۔ وہ پہلے قاہرہ کے نائب حاکم مقرر ہوئے۔ پھر کئی بار الحسبہ کے والی بنائے گئے۔ جامع عمرو، مدرسہ حسن اور جامع الحاکم کے خطیب ہونے کی عزت بھی پائی۔ محب بن نصر اللہ کی جگہ مؤیدیہ میں حدیث بھی پڑھائی۔

ان کی عادتیں بہت پسندیدہ اور اخلاق بہت اونچے تھے اس لیے امرا و خواص سب ہی ان سے محبت کرتے۔ یہاں تک کہ الملک الظاہر، برقوق شاہِ مصر، انھیں اکثر اپنے قریب رکھتے۔ شاہی خاندان سے ربط کے سبب کبھی کبھی وہ اس کے ساتھ باہر بھی جاتے۔ ۸۱۸ھ میں جب صاحبزادہ الناصر دمشق گئے تو انھیں بھی ساتھ لیتے گئے۔ دمشق کی قضاۃ کئی بار انھیں پیش کی گئی مگر انھوں نے ہر بار انکار کیا۔ البتہ جب اوقاف کی نگرانی انھیں سونپی گئی تو انھوں نے قبول فرما لیا۔ وہ دمشق تشریف لے گئے اور بیمارستان اور وقف القلانسی کی نگرانی فرمائی۔ اوقاف کے ساتھ ساتھ وہاں کی عدالتوں کی نگرانی اور اشرفیہ اور اقبالیہ

---

(۱) السخاوی جز ۲ ص ۲۲

کی تدریس کا کام بھی ان کے ذمہ کر دیا گیا تھا۔ کچھ مدت تک انھوں نے یہ کام کیا، بعد میں اس سے مستعفی ہو گئے اور اپنے شہر میں ایک طرح کی گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ پھر تاریخ لکھنے لگے اور اس میں اس قدر شہرت حاصل کی کہ لوگ انھیں اس باب میں حجت سمجھنے لگے۔ اسی دوران میں انھوں نے اپنی مشہور عالم تصانیف الخطط القاہرہ دار العقود الفریدہ، فی تراجم الاعیان المفیدہ، امتاع الاسماع، عقد جواہر الاسفاط فی ملوک مصر والفسطاط البیان والاعراب عمانی فی ارض مصر من الاعراب الاکام فی من تاخر بارض الحبشہ من ملوک الاسلام والطرفہ الغریبہ فی اخبار حضرموت العجیبہ ومعرفۃ مایجب لآل البیت النبوی القیاظ الحنفاء باخبار الائمہ الفاطمین الخلفا، السلوک بمعرفۃ دول الملوک اور تاریخ الکبیر المقفیٰ (سولہ اجزاء میں)۔ الاخبار عن الاعذار والاشارۃ والکلام، بتبار الکعبہ بیت الحرام، التخاصم بین بنی امیہ وبنی ہاشم، شذور العقود ضوء الساری۔ الاوزان والاکیال الشرعیہ، ازالۃ التعقیب والعنا، حصول الانعام والمیر، المقاصد السنیہ فی معرفۃ الاجسام المعدنیہ تجرید التوحید اور مجمع الفرائید لکھیں۔

السخاوی کے بیان کی رو سے انھوں نے کوئی دو سو تصانیف کیں اور خود ان کا اپنا بھی یہی بیان تھا۔ السخاوی نے ان کی بعض غلطیوں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ مگر یہ غلطیاں محض اس قسم کی تھیں کہ کہیں دال مشدد تھا تو انھوں نے اسے ساکن کر دیا۔ کثرتِ تحریر میں اس قسم کی لغزشیں بہت معمولی حیثیت رکھتی ہیں۔ السخاوی ہی کا بیان ہے کہ انھیں جاہلیت کے زمانہ کے حالات پر خوب عبور حاصل تھا۔[2]

امام ابن حجر نے اپنی معجم میں مقریزی کے حالات لکھے ہیں۔ انھوں نے ان کی نظم و نثر اور تصانیف کی بڑی تعریف کی ہے۔ خصوصیت سے ان کی تاریخ القاہرہ کو بہت سراہا ہے۔ امام ابن حجر کے نزدیک مقریزی مصر کے مجاہل، معالم اور مآثر کے احیاء کا سبب بنے۔[3] اور اس کی تاریخ کو اپنی جد و جہد سے زندہ کر دیا۔ عینی نے بھی ان کے حالات لکھے ہیں اور انھیں مصر کا بڑا مؤرخ قرار دیا ہے۔ بہر حال مقریزی مصر کے وہ سب سے بڑے مؤرخ ہیں جنھوں نے مصر کو زندگی بخشی اور اس کے ماضی کو تاریخ کے صفحات پر نقش کر کے اسے سارے

---

(۱) السخاوی جزء ۲، ص ۲۲ (۲) السخاوی جزء ۲ ص ۲۴ (۳) ابن حجر، المعجم ذکر مقریزی، البتۃ المسبوک ص ۲۱

عالم کے لیے وجہ عبرت بنا دیا۔ ۸۴۵ھ کے رمضان میں اس دنیا سے رخصت ہوئے۔ اور لیبرسیہ میں دفن کیے گئے۔ السیوطی نے مقریزی کا سن وفات ۸۴۰ھ لکھا ہے اور سن ولادت ۷۶۹ھ ہے۔[1]

مقریزی کی حسب ذیل تصانیف چھپ چکی ہیں:

۱۔ اتعاظ الحنفا باخبار الائمہ والخلفار، استاذ ہوگونیز نے ۱۹۱۱ء میں چھاپی۔ قدس شریف سے مطبع دار الایتام سے بھی چھپ چکی ہے۔ دولت فاطمیہ اور اخبار قرامطہ پر بہت عمدہ ماخذ سمجھی گئی ہے۔

۲۔ الالمام باخبار من بارض الحبشہ من ملوک الاسلام۔ پروفیسر رنک نے ۱۷۹۰ء میں پہلی بار چھاپی، پھر مصر سے المطبع التالیف نے ۱۸۶۵ء میں طبع کی۔

۳۔ الاوزان والمکائیل الشرعیہ۔ پروفیسر تیکسن کے اہتمام سے ۱۸۰۰ء میں چھپی۔

۴۔ البیان والاعراب، عمانی ارض مصر من الاعراب۔ پروفیسر وستفلد کی نگرانی میں تین حصوں میں ۱۸۴۷ء میں پہلی بار طبع ہوئی۔

۵۔ تاریخ الاقباط۔ چھپنے کے بارے میں کچھ علم نہیں ہو سکا۔

۶۔ السلوک لمعرفۃ دول الملوک۔ ۱۸۳۷ء میں اس کے دو جز پیرس سے چھپے۔

۷۔ الطرفۃ الغریبہ فی اخبار وارحضرموت العجیبہ، استاذ نوسکوی نے اس کا عربی متن اور لاطینی ترجمہ ۱۸۶۶ء میں بون سے شائع کیا۔

۸۔ کتاب التنازع والتخاصم فیما بین بنی امیہ وبنی ہاشم۔ لیدن سے ۱۸۸۸ء میں چھاپی گئی۔ بہت مختصر سی کتاب ہے جس میں بنی امیہ اور بنی ہاشم کے باہمی جھگڑے پر جذباتی انداز میں گفتگو کی گئی ہے۔

۹۔ المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار۔ مصنف کی یہی کتاب سب سے اہم تصنیف سمجھی گئی ہے۔ اور اسی کتاب کے سبب حقیقتاً پرانا مصر زندہ ہوا۔ ورنہ مصر کے ماضی پر کسی نے اتنی محنت نہ کی تھی۔ مصنف نے اس کتاب میں مصر کی قدیم بزرگی، اس کے آثار، اس کے جغرافیائی حالات اور

---

(۱) حسن المحاضرہ جزاوّل ص ۲۲۹

انقلابات روزگار کی ایک مستند روئداد پیش کی ہے۔ سب سے پہلے یہ دو حصوں میں بولاق سے ۱۲۷۰ھ میں طبع ہوئی۔ پھر چار حصوں میں بڑے اہتمام کے ساتھ مطبع النیل نے اسے چھاپا (۱۳۲۴ھ) مطبع المعہد الفرنسی نے بھی اس کے چار اجزا اپنے طور پر اپنی نگرانی میں ۱۹۱۱ء، ۱۹۱۳ء، ۱۹۲۲ء اور ۱۹۲۴ء میں طبع کیے۔ پانچواں جزء ۱۹۲۸ء میں طبع ہوا۔ فرانسیسی میں اس کے ایک جزء کا جو جغرافیہ سے تعلق رکھتا ہے ترجمہ بھی کیا گیا ہے۔ یہ ترجمہ کئی اجزا میں ۱۸۹۳ء، ۱۸۹۵ء، ۱۹۰۶ء اور ۱۹۲۰ء میں چھپتا رہا۔ اس کے علاوہ اس کا ایک لاطینی ترجمہ پروفیسر وتزز نے ۱۸۲۸ء میں سالباشی سے چھاپا۔ یہ وہ حصہ تھا جس میں مصر کے قبطیوں کے دینِ مسیحی میں آنے کی تفصیل ہے۔ اس کا ایک اور حصہ جس میں قبطیوں کے حالات ہیں، ایک مستقل کتاب کی صورت میں علامہ وستنفلا نے ۱۸۴۵ء میں غوتا سے چھاپا۔ یہی حصہ پروفیسر ہاکر نے امتسر دام سے ۱۸۲۴ء میں طبع کیا تھا۔

۱۰۔ النقود القدیمہ والاسلامیہ۔ یہ ایک مختصر سی کتاب ہے جو ایک سو چھیاسٹھ صفحات پر مشتمل ہے۔ سکوں پر اس سے بہتر کوئی دوسری کتاب نہیں لکھی گئی۔ پروفیسر تیسکس نے اسے ۱۷۹۷ء میں روستک سے چھاپا۔

امام النووی

شیخ علامہ محی الدین ابوزکریا شیخ الاسلام، استاذ المتاخرین، امام یحییٰ بن شرف النووی نے ساتویں صدی ہجری میں بڑی شہرت پائی ہے۔ محرم ۶۳۱ھ میں نوی میں پیدا ہوئے جو دمشق کے نواح کا ایک آباد قصبہ تھا۔ ان کے والد باہر سے آن کر آباد ہوئے تھے۔ ان کا بچپن یہیں گزرا۔ صاحب طبقات الشافعیہ نے ان کے بچپن کے دو عجیب واقعات نقل کیے ہیں۔ ایک واقعہ اس وقت پیش آیا جب کہ وہ ابھی سات سال کے تھے۔ وہ ستائیسویں شب رمضان المبارک کو اپنے باپ کے پہلو میں لیٹے تھے کہ دفعتہً انھوں نے سارے گھر کو ایک عجیب روشنی سے جگمگاتا پایا۔ انھوں نے اپنے والد کو جگایا اور اس روشنی کی طرف متوجہ کیا۔

---

(۱۴) المعجم المطبوعات ص ۱۷۸۱؛

مگر نہ باپ یہ روشنی دیکھ سکے اور نہ گھر کے کسی دوسرے شخص کو یہ سعادت نصیب ہوئی۔ لیکن سب نے یقین کر لیا کہ یہ رات شب قدر تھی۔"[1]

صاحب طبقات الشافعیہ ہی کا بیان ہے کہ شیخ یاسین بن یوسف الزرکشی نے نووی کو دس سال کی عمر میں روتے ہوئے اور قرآن پڑھتے ہوئے دیکھا۔ نووی اس لیے روتے تھے کہ ان کے ساتھی انہیں کھیل میں اپنے ساتھ نہ کھلاتے تھے۔ نووی کی یہ بات شیخ زرکشی کو بہت بھائی۔ اور وہ اس سے پیار کرنے لگے، اور بشارت دی کہ یہ لڑکا بڑا ہو کر اعلم الناس ہوگا۔ اور یہی بات ہوئی۔ نووی بڑے ہو کر اعلم الناس ہی نہیں، استاذ المتاخرین اور شیخ الاسلام بنے۔

صاحب طبقات الشافعیہ فرماتے ہیں کہ وہ بڑے زاہد، قانع اور پہلے بزرگوں کے نقش قدم پر چلنے والے بزرگ تھے۔ اس زہد کے باوجود وہ حدیث، فقہ، اسماء الرجال اور لغت میں امام تھے۔ صاحب اکتفا کے بیان کی رو سے انھوں نے یہ تمام علوم دمشق ہی کے بڑے اساتذہ سے پڑھے تھے۔ ابو شامہ کے انتقال کے بعد امام نووی کو ان کی جگہ دمشق کے سب سے بڑے مدرسۂ المدرستہ الاشرفیہ کی صدارت ملی۔ یہ منصب ان کے پاس برسوں رہا۔ وہ درس بھی دیتے اور ساتھ ساتھ تصنیف و تالیف کا کام بھی کرتے تھے۔ آخر میں تصنیف و تالیف پر زیادہ وقت صرف کرنے لگے تھے جس کے سبب ان کی صحت بہت گر گئی اور انھیں تمام کام کاج ترک کر کے اپنے آبائی گاؤں نووی جانا پڑا۔ وہاں بھی وہ صحت یاب نہ ہو سکے اور بیماری موت کا بہانہ بن گئی۔ اور جوانی ہی کے عالم میں محض ۴۵ سال جی کر اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔

امام النووی کی تصانیف میں سب سے اہم تصنیف تہذیب الاسماء واللغات ہے۔ گو اس کتاب میں انھوں نے مختصر المزنی، المہذب، الوسیط، الوجیز، التنبیہ اور الروضہ میں موجود الفاظ کو یکجا کر دیا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے اس میں ان تمام مردوں، عورتوں اور ملائکہ کے حالات

---

(۱) طبقات الشافعیہ جزء ۴، ص ۱۶۶

بھی لکھے ہیں جن کا ذکر ان کتابوں میں آیا ہے اور جو ان میں سے کسی میں بیان نہ ہوئے تھے۔ اس لحاظ سے یہ کتاب تاریخ و سیر کی کتاب بن گئی اور اسی وجہ سے ہم نے تاریخ کے باب میں اس کا ذکر کیا ہے۔ یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ ایک حصہ اسمار سے متعلق ہے اور دوسرا لغات سے۔ گویا یہ سیرت بھی ہے اور قاموس بھی۔ پہلا حصہ یعنی اسمار سب سے پہلے مدینہ گوتنجن میں ۱۸۴۲ء میں چھپی۔ علامہ دستنفلڈ نے اس کی طباعت کا بندوبست کیا۔ اس میں زیادہ تر ان بزرگوں کے اسمار ہیں جو اوائل دور میں مشہور تھے۔

۲۔ طبقات الشافعیہ۔ امام نووی کی ایک اور مہتم بالشان تصنیف طبقات الشافعیہ ہے جس میں انھوں نے تمام مشاہیر شافعی علمار کے حالات لکھے ہیں۔

۳۔ ریاض الصالحین من کلام سید المرسلینؐ۔ یہ حدیث کی کتاب ہے جسے مکہ معظمہ کے ایک مطبع الامیریہ نے ۱۳۰۲ھ میں شائع کیا۔

۴۔ کتاب التقریب والتیسیر فی مصطلح الحدیث[1] نووی کی یہ تالیف حدیث کی اصطلاحات پر بڑی جامع کتاب ہے۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ امام السیوطی نے اس کی شرح لکھی جس کا نام تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی رکھا۔ متن اور شرح دونوں ۱۳۰۷ھ مصر سے چھپیں۔

## ابن کثیر

آٹھویں صدی ہجری کے ابن کثیر آخر وقت کے ابو جریر طبری ہیں جنھیں تاریخ اسلام، ان کی تصنیف البدایہ والنہایہ کے سبب قیامت تک فراموش نہیں کر سکتی۔

وہ صاحب الذیل[2] کے بیان کی رو سے مجدل القریہ (بصرہ کے ایک گاؤں) میں ۷۰۱ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد اس بستی کے خطیب تھے۔ پھر ان کے والد دمشق تشریف لے گئے

---

(۱) کشف الظنون جز ۲ ص ۳۸۸؛ اکتفاء ص ۱۳۲؛

جہاں ابن کثیر نے نشو و نما پائی اور وقت کے بڑے بڑے ائمہ حدیث و فقہ و تفسیر سے علوم مروجہ سیکھے۔ امام ابن تیمیہ کی خدمت میں بھی حاضری اور شاگردی کا شرف پایا۔ ابن کثیر حضرت امام کے بڑے شاگردوں میں شمار کیے گئے ہیں۔ خود انھوں نے اپنی کتاب البدایہ والنہایہ میں امام صاحب کی شاگردی پر فخر کیا ہے۔[1] امام صاحب کے علاوہ انھوں نے ابن الشحنہ، ابن الزراد، اسحاق الآمدی، ابن عساکر، المزی، ابن الاخی اور اسی پایہ کے دوسرے بڑے بڑے محدثین سے حدیث سماع کی تھی۔[2]

الذہبی نے اپنی المختص اور طبقات الحفاظ میں ابن کثیر کا ذکر کرتے ہوئے انھیں بلند رتبہ امام، مفتی، محدث، فقیہ، متفنن، مفسر اور مؤرخ تسلیم کیا ہے۔[3] مؤرخ ہونے کے ساتھ ساتھ وہ نقاد بھی تھے۔

ابن حجر کا بیان ہے کہ ابن قیم کی طرح ابن کثیر نے بھی حضرت امام ابن تیمیہ کی خاطر تکالیف برداشت کیں اور بعض علماء نے ان سے بھی عناد و بغض برتا۔ لیکن اس کے باوجود ان کی تصانیف، ان کی زندگی ہی میں تمام عالم اسلامی میں پھیل گئیں۔ اور لوگوں نے ان کی موت کے بعد ان سے خوب فیض پایا۔

ابن کثیر نے طبقات الشافعیہ، تفسیر ابن کثیر، کتاب کبیر، مختصر ابن الصلاح اور البدایہ والنہایہ تصنیف کیں۔ یہ ساری کی ساری کتابیں شہرۂ آفاق ہیں۔ ان کی تفسیر "تفسیروں" میں اور تاریخ "تاریخوں" میں بہت اونچا مقام رکھتی ہے۔ تاریخ چودہ جلدوں میں ہے۔ اور مصر سے بڑے اہتمام کے ساتھ عمدہ کاغذ پر چھاپی گئی ہے جس میں شروع زمانہ سے لے کر مصنف کی وفات تک کے حالات بڑے جامع اور موثر انداز میں درج ہیں۔

ابن کثیر نے ۷۷۴ھ میں انتقال فرمایا۔

## ابن فہد المکی

مکہ میں ابن فہد ایک بڑا مشہور خاندان تھا۔ حافظ ابی الفضل تقی الدین بن فہد اسی خاندان میں سے تھے جو ۷۸۷ھ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد بہت بڑے عالم تھے۔ اسنا مصر الاعلیٰ میں ان کی جاگیر تھی۔

---

(۱) البدایہ والنہایہ جز ۱۴ ص ... (۲) الدرالکامنہ جز اول ص ۳۷۴ (۳) المختص تذکرہ ابن کثیر

محمد ابن فہد المکی وہیں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد انھیں بچپن ہی میں مکہ لے آئے جہاں انھوں نے پہلے قرآن حفظ کیا پھر دوسرے علوم پڑھے اور پھر حدیث کے سماع کے لیے دوسرے بڑے بڑے شہروں کے سفر کیے۔ اور اس وقت کے بڑے بڑے شیوخ، المزین المراغی، ابوالیمن الطبری، الشمس الغراقی، الشریف عبدالرحمن الفاسی ابوالطیب السحولی، المجد اللغوی صاحب القاموس، ابن ابی بکر الارزق، العراقی، الہیثمی، عائشہ بنت عادی سے سماع کیا۔

ابن حجر عسقلانی جب مکہ تشریف لائے تو ان سے علم الرجال سے سند لی اور بہت اونچی تصانیف کیں جن میں الذیل کے مقدمہ میں حسب ذیل تصانیف ان سے منسوب کی گئی ہیں:

نہایۃ التقریب وتکمیل التہذیب۔ النورالباہر الساطع۔ الجنۃ باذکار الکتاب والسنۃ۔ المطالب السنیہ۔ بہجۃ الامام۔ بشریٰ الورلی۔ اقتطاف النور۔ الابانۃ۔ طرق الاصابہ بما جاء فی الصحابہ۔ نخبۃ العلماء۔ وسیلہ المناسک۔ الزوائد۔ تقریب البعید۔ غایۃ المقصد۔ عمدۃ المنتحل اور لحظ الالحاظ۔

سخاوی کا بیان ہے کہ وہ مطالعہ، تصنیف اور طواف کعبہ میں بہت دلچسپی لیتے تھے۔ بہت شریف، نیکوکار اور رحم دل تھے۔ ۸۷۱ھ میں انتقال فرمایا۔ مقریزی نے بھی ان کا ذکر خیر کیا ہے۔[۱]

## السخاوی

حافظ شمس الدین ابوالخیر محمد بن عبدالرحمن السخاوی صاحب الضوء اللامع لاہل القرآن التاسع بھی ہمارے بزرگ مؤرخین میں سے ہیں۔ قاہرہ میں ۸۳۱ھ میں پیدا ہوئے۔ بہت چھوٹی عمر میں قرآن حفظ کیا۔ قرآن کے علاوہ عمدۃ الاحکام التنبیہ، المنہاج، الفیۃ ابن مالک، الفیۃ العراقی۔ غالب الشاطبیہ، نخبۃ لابن حجر، بھی حفظ کیں۔ اور فقہ، عربیۃ، قراءات، حدیث، تاریخ، فرائض، حساب، تفسیر اور اصولِ فقہ میں کمال حاصل کیا۔

---

۱۔ السخاوی۔ مقریزی العقود۔ ترجمہ ابن فہد

اپنے مشائخ سے انھوں نے جو کتابیں پڑھیں یا سنیں وہ بے شمار ہیں۔ چار سو سے زیادہ اساتذہ و شیوخ کی خدمت میں حاضری دی اور سماع کی عزت پائی۔ ابن حجر عسقلانی ان کے سب سے بڑے استاذ ہیں جن سے انھوں نے بہت کچھ سیکھا تھا۔ ابن حجر کی خدمت میں برسوں رہے اور ان کی ساری تصانیف ان سے پڑھیں۔ صرف صحیح بخاری انھوں نے ایک سو بیس علماء سے سنی تھی۔ علم کی خاطر مختلف شہروں کا سفر اختیار کیا اور دُور دُور گئے۔ حلب، دمشق اور بیت المقدس میں مدتوں قیام کیا۔ اپنے استاذ ابن حجر کی موت کے بعد حج کے لیے اپنے والدین کے ساتھ حرمین آئے۔ اور برہان الزمزمی اور دوسرے بڑے علماء سے ملے اور ان سے سماع کیا۔ حج کے بعد قاہرہ لوٹے اور تصنیف و تالیف میں لگ گئے۔ پھر حرمین آئے۔ کبھی مکہ میں رہتے اور کبھی مدینہ میں۔ مدینہ میں تھے کہ ۹۰۲ھ میں انتقال فرمایا۔"

السخاوی کی تصانیف میں فتح المغیث، الضوء اللامع، الجوہر والدرر، المقاصد الحسنۃ، التاریخ المحیط، تلخیص تاریخ الیمن، والاصل الاصیل، تحریر المیزان، عمدۃ القاری، السامع، قنیۃ المحتاج، بہت مشہور ہیں۔ ابن العماد کے قول کے مطابق علم الجرح والتعدیل ان پر ختم ہو گیا تھا۔ الذہبی کے بعد ان جیسا کوئی دوسرا عالم پیدا نہیں ہوا۔

الضوء اللامع ان کی سب سے بڑی تصنیف ہے جو نویں صدی ہجری کے تمام بڑے علماء، شعراء، صلحا، رواۃ، خلفاء الملوک، الامرا، وزراء، اور دوسرے ممتاز اشخاص کے حالات پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب چھپ چکی ہے، اور چھ جلدوں میں ہے۔ اس کے علاوہ مصنف نے التبر المسبوک فی ذیل السلوک کے عنوان سے مقریزی کی کتاب السلوک پر ذیل کی۔ ۸۴۵ھ سے لے کر اپنے وقت تک رعیان کے تراجم لکھے۔ بولاق سے ۱۸۹۶ء میں طبع ہوئی۔ تحفۃ الاحباب۔ مصر سے ۱۳۰۲ھ میں طبع ہوئی۔ شرح الغیہ۔ القول البدیع ۱۳۲۱ھ میں حیدرآباد دکن اور مصر سے دوبار چھپ چکی ہے۔

---

(۱) ابن ایاس جز ۲، ص ۳۲۱۔ الخطط الجدیدہ، جز ۱۲، ص ۱۵۔ شذرات الذہب۔ ابن عماد۔ ترجمۃ السخاوی مقدمہ الضوء۔

## ابن دقماق

ابراہیم بن محمد بن دقماق مقریزی کے بعد دوسرے بڑے مصنف ہیں جنھوں نے مورخ کی حیثیت سے شہرت پائی۔ وہ اپنے وقت میں مورخ الدیار المصریہ کہے جاتے تھے۔[1]

ابن حجر نے اپنی معجم میں ابن دقماق کا ترجمہ لکھتے وقت تحریر کیا ہے کہ وہ سنہ ۷۵۰ھ کے حدود میں پیدا ہوئے تھے۔ تاریخ ان کا خاص موضوع تھا۔ تاریخ الاسلام، تاریخ الاعیان اور طبقات الحنفیہ جیسی اہم کتابیں تصنیف کیں۔ سنہ [illegible]ھ میں پریشانی کا شکار ہوئے۔ حضرت امام شافعی کے ترجمہ میں ان کے قلم سے کچھ ایسی باتیں لکھی گئی تھیں جنھیں حضرات شافعیہ برداشت نہ کر سکے۔[2]

السخاوی کا بیان ہے کہ ادب سے بہت شغف رکھتے تھے گو ان کی عربیت اچھی نہ تھی۔ ان کے اخلاق بہت پسندیدہ اور عادات بہت اچھی تھیں۔ بہت اچھی طرح رہتے تھے۔ مرنجاں مرنج آدمی تھے۔ دوستوں اور غیروں سے خلوص کے ساتھ پیش آتے تھے۔ بہت سہل فہم لکھتے۔[3] دمیاط کے امیر بنائے گئے تھے۔ مگر وہاں کچھ زیادہ دیر نہ رہے اور قاہرہ لوٹ آئے۔ سنہ ۸۰۹ھ میں یہیں انتقال فرمایا۔ ساٹھ سال کی عمر تھی۔ السیوطی نے ان کی موت سنہ ۷۹۰ ہجری بیان کی ہے اور عمر ۸۰ سال لکھی ہے۔[4] ابن حجر نے ان پر بہت بھروسہ کیا ہے۔ ابن کثیر کے بعد ابن دقماق انھیں بہت معتمد مؤرخ معلوم ہوئے تھے۔

انھیں کسی سے بیر نہ تھا۔ اور ہر ایک کا ذکر بہت احترام سے کرتے۔[5] مقریزی فرماتے ہیں کہ ابن دقماق اپنے وقت کے بہت بڑے مؤرخ تھے۔ انھوں نے تاریخ کبیر مرتب کی جس میں سنین کا لحاظ رکھا۔ انھوں نے اخبار الادلۃ الترکیہ بھی لکھی۔ اور الظاہر کی سیرت بھی مرتب کی۔

افسوس ہے کہ مصنف کی تصانیف میں سے سنہ ۱۹۲۳ء تک صرف الانتصار لواسطة

---

(۱) السخاوی جزء اول ص ۱۴۵؛ (۲) معجم ابن حجر ترجمہ ابن دقماق (۳) السخاوی جزء اول ص ۱۴۵؛ (۴) حسن المحاضرہ جزء اول ص ۲۳۹؛ (۵) مقریزی عقود د ترجمہ ابن دقماق ۱؛ (۶) المعجم المطبوعات ص ۱۰۴؛

عقد الامصار چھپ سکی ہے۔ اور اس کتاب کے بھی صرف تین اجزا منظر عام پر آسکے ہیں۔ سب سے پہلے اس کا دوسرا حصہ ۱۸۹۳ء میں الاکتور فولرس ناظر کتب خانہ السلطانیہ نے چھاپا پھر اس کا چوتھا اور پانچواں حصہ مصر سے طبع ہوا۔[1]

## الحسینی

سید شریف حافظ شمس الدین ابو المحاسن محمد بن علی الحسینی ۷۱۵ھ میں دمشق میں پیدا ہوئے۔ محمد بن ابی بکر، ابو محمد، بن ابی التائب، ابراہیم، الحجاج المزی، الذہبی، البرزالی، السبکی، اور کئی بڑے اساتذۂ حدیث سے حدیث اور دوسرے علوم پڑھے۔ امام الذہبی کے بڑے محبوب شاگردوں میں سے تھے۔ انھوں نے اپنی کتاب المعجم المختص میں ان کا ترجمہ لکھا ہے اور انھیں العالم الفقیہ، المحدث قرار دیا ہے۔

ابن الناصر الدین کا قول ہے کہ الحسینی، امام، حافظ، اور جلیل القدر مورخ تھے۔ ابن حجر نے بھی ان کی بہت تعریف کی ہے۔ ابن کثیر بھی انھیں بڑا محدث مانتے ہیں۔ الذہبی کی کئی کتابیں انھوں نے اپنے ہاتھ سے نقل کیں۔ ابن حجر نے ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی العبر دیکھی تھی۔ انھوں نے اپنے استاذ الذہبی کی کتب التذکرۃ الحفاظ پر ذیل لکھا۔ یہ ذیل دمشق سے چھپ چکا ہے۔ اس میں انھوں نے الذہبی کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ان بزرگ علما و محدثین کے حالات تحریر فرمائے ہیں جو الذہبی سے رہ گئے تھے، یا جو الذہبی کی موت کے بعد شہرۂ آفاق ہوئے۔ اس کے علاوہ ان کی حسب ذیل تصانیف مشہور ہوئیں:

(۱) التذکرہ بمعرفۃ رجال العشرہ، اس میں انھوں نے شیخ المزی کی تہذیب الکمال کا اختصار کیا۔ اور اس سے وہ رجال حذف کر دیے جو صحاح ستہ میں نہ تھے اور موطا، مسند احمد، مسند شافعی، مسند ابی حنیفہ کے رجال بڑھا دیے۔ (۲) الاکمال بما فی مسند احمد من الرجال ممن لیس فی تہذیب الکمال۔ (۳) الذریۃ الطاہرہ۔ (۴) الاکتفا فی الضعفا۔ (۵) التعلیق علی میزان الاعتدال۔

---

(۱)

(۶) معجم الشیوخ (۷) ذیل العبر الذہبی۔

دمشق میں ۷۶۵ھ رمضان المبارک میں انتقال فرمایا۔ اور قاسیون کے دامن میں دفن کیے گئے۔"[1]

---

(۱) الذیل جلال الدین السیوطی ص ۳۶۴، ۳۶۵ - المختص للذہبی الدرالکامنہ لابن حجر (ترجمہ حسنی) ؛

---

# چند تبصرے

**پلگریمیج آف ایٹرنٹی** (منظوم انگریزی ترجمۂ جاوید نامہ) مترجم شیخ محمود احمد
ناشر: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور۔ سن اشاعت ۱۹۶۱ء

دبیز کاغذ۔ نفیس ٹائپ   ضخامت ۱۰۸ صفحات   قیمت: بارہ روپے۔

ادبی سرمایہ، زمان و مکان اور تخلیق و زبان کی بوقلمونی کے وصف بنی نوع انسان کی مشترکہ میراث ہے اور اس کے سرچشمے خواہ کہیں بھی پھوٹیں، تشنگانِ علم کے لیے کوئی امر سدِّ راہ نہیں ہے۔ یہی ادبی سرمایہ ایک ایسی روایت ہے جس سے ہر دور میں فن کار اپنے اپنے ظرف کے مطابق روشنی حاصل کرتا ہے اور اس میں حسبِ توفیق اپنے جگر کا خون، دل کا نور شامل کر کے آئندہ نسلوں تک یہ مقدس امانت پہنچانے کی سعی کرتا ہے، دیکھنا صرف یہ ہوتا ہے کہ فن کار نے اس میراث سے اپنے خیالات کی تعمیر کیونکر فروزاں کی ہیں، اس کے ہاں نقطۂ نظر کا آفتاب کیسے طلوع ہوتا ہے۔ نئے معیار، نئی قدروں کی تشکیل کیونکر ہوتی ہے۔ ان حالات میں زندگی اور ادب کے قافلے کن نئی راہوں پر گامزن ہوئے ہیں۔ انسان اپنے عہد کے سماجی شعور، جذباتی، ذہنی، عملی اور فکری زندگی کو کس نئے آہنگ سے روشناس کرتا ہے۔

علامہ اقبال مرحوم بھی ایسے ہی فن کار ہیں جن کے بارے میں حافظ کی ہمنوائی میں:

ثبت است بر جریدۂ عالم دوامِ ما!

کہنا بالکل مناسب ہے۔ انھوں نے قریباً قریباً ہر چشمۂ فکر سے اپنی پیاس بجھانے کی کوشش کی ہے اور ان تمام ادبی یادگاروں کو اپنے لیے مشعلِ ہدایت جانا ہے جو اُن کی اپنی زبان کے علاوہ دوسری زبانوں میں کمالِ فن کی سند رکھتی تھیں۔ اس ضمن میں جب اقبال گوئٹے کے دیوان اعلیٰ

علامہ محمود شبستری کی شہرۂ آفاق مثنوی گلشنِ راز کا جواب "پیامِ مشرق" اور "زبورِ عجم" لکھ کر میراثِ فن کو جدت کی مختلف منزلوں سے روشناس کر چکے تو معراجِ رسول مقبول ؐ کے اسرار و حقائق کی نقاب کشائی کی دیرینہ آرزو بیدار ہوئی۔ یہ ۱۹۲۹ء کا زمانہ ہے جن دنوں سرسید کا معراج کے بارے میں مخصوص نقطۂ نظر اہلِ نظر کو دعوتِ فکر دے رہا تھا۔ چنانچہ اقبال کے ذہن پر اس آرزو کی متواتر دستک تازیانہ بنی اور انھوں نے "معراج نامہ جدید" کی داغ بیل ڈالی۔ یورپ میں ان دنوں اٹلی کے مشہور شاعر ڈانٹے کی کتاب "ڈیوائن کامیڈی" ہدفِ تنقید بن رہی تھی اور اربابِ فکر نے اس بات کا کھوج لگایا تھا کہ ڈیوائن کامیڈی کے آسمانی ڈرامے کے پلاٹ کا خمیر ان واقعات اور تفصیلی مناظر سے اٹھایا گیا ہے جو اسلام میں معراجِ محمدیہ کے متعلق بعض احادیث و روایات میں مذکور ہوئے ہیں یا بعد میں دیگر مشہور متصوفین اور ادباء کے سرمایۂ تحریر میں مندرج ہونے کے علاوہ ابن عربی کی تصنیف "فتوحاتِ مکیہ" میں بالتصریح ملتے ہیں۔

سرِدست ڈانٹے کی "ڈیوائن کامیڈی" اور اقبال کے "جاوید نامہ" کا موازنہ زیرِ نظر نہیں۔ تاہم اس قدر کہنے میں کچھ ہرج نہیں ہے کہ جاوید نامہ اپنے موضوع کے اعتبار سے ایک طرح ابن عربی کی "فتوحاتِ مکیہ" ابوالعلا معرّی کے رسالہ "الغفران" کا نقشِ ثانی بھی ہے۔ جہاں تک ہیئت کا تعلق ہے ابن عربی نے سیاحتِ علوی کے بیان کے لیے دو افراد کو وسیلہ بنایا ہے۔ ایک عالمِ دین اور دوسرا فلسفی ہے۔ اور ان کی زبان سے مختلف مسائل پر اس انداز سے بحث کی ہے کہ گویا تمام خیالات وانکشافات و الہامات ہیں جو خود ان کے قلب پر اس معراج میں القاء کیے گئے۔ ابوالعلا معرّی نے رسالہ "الغفران" میں اپنی بہشت اور دوزخ کی منظر کشی کے ساتھ رحمتِ خداوندی کی وسعت کو اجاگر کرنے کے لیے بدکار و گنہ گار شعراء کو جنھوں نے مرنے سے پہلے توبہ کر لی تھی مغفرت و رحمت کا سزاوار ہوتے اور جنت میں داخل ہوتے دکھایا ہے۔ اسی طرح ڈانٹے اور ابن عربی دونوں نے حیات بعد الموت کا سراغ لگانے کے لیے سات ستاروں کی سیر کی ہے، اقبال کے ہاں بھی ان کی سیاحت چھ ستاروں کے گرد

گھومتی ہے مگر یہاں دوزخ اور اعراف کا کہیں ذکر نہیں، مبتلائے عذاب شخصیتوں کے بیان کے لیے "فلک زحل" کے ایک خونیں قلزم کے منظر سے کام لے کر غدارانِ ملت کو ارواحِ خبیثہ کے روپ میں جو "ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن" ہیں دکھایا ہے۔ انھیں جہنم کی آگ نے بھی قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے۔

ان شواہد کے پیشِ نظر یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اقبال نے مذکورۂ بالا ہر سہ فن پاروں کو سامنے رکھ کر جاوید نامہ کا خاکہ تیار کیا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ انھوں نے "ڈیوائن کامیڈی" اور "فتوحاتِ مکیہ" کے برخلاف حیاتِ مطلق اور ان اقدار پر جو بالواسطہ بقائے حیاتِ انسانی کی ذمہ دار ہیں، توجہ مبذول کی ہے اور یہاں بھی اساسی مضامین وہی ہیں جو جا بجا ان کی دیگر تحریروں میں ملتے ہیں البتہ یہاں ان کی شاعری ایک ڈرامائی کیفیت رکھتی ہے جس میں لَے اور صوت کو وہی آہنگ نصیب ہے جو تصویر کشی اور منظر آرائی کو ہے۔ چنانچہ فن کے اعتبار سے جاوید نامہ کی سادگی و پرکاری، بے خودی و ہوشیاری عجیب چیز بن گئی ہے۔

مرحوم کی بڑی خواہش تھی کہ جاوید نامہ کو کوئی عمدہ مصور ILLUSTRATE کر دے وہ آرزو مند تھے کہ ان کا یہ شاہکار ان یورپین اقوام تک ضرور پہنچے جو ڈیوائن کامیڈی سے متعارف ہیں۔ انھیں اس بات کا قدرے افسوس تھا کہ ان کا زیادہ پختہ کلام فارسی زبان میں ہے۔ چنانچہ جب صوفی غلام محی الدین نے مرحوم سے اپنے ایک فاضل دوست کی اس خواہش کا ذکر کیا کہ وہ ان کے کلام کا انگریزی زبان میں ترجمہ کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت جاوید نامہ کچھ عرصہ پہلے معرضِ وجود میں آ چکا تھا۔ مرحوم نے انھیں اپنے مکتوب محررہ ۳۱ مارچ ۱۹۳۳ء میں لکھا:

"باقی رہا یہ امر کہ کونسی نظموں کا ترجمہ کیا جائے سو عرض یہ ہے کہ بانگِ درا کی بیشتر نظمیں میری طالب علمی کے زمانے کی ہیں زیادہ پختہ کلام افسوس کہ فارسی زبان میں ہوا۔ بہتر طریق یہ ہے کہ بانگِ درا سے بعض نظمیں انتخاب کر لی جائیں باقی زبورِ عجم اور پیامِ مشرق سے انتخاب

کی جائیں۔

اس سے زیادہ اہم کام یہ ہے کہ جاوید نامہ کا تام وکمال ترجمہ کیا جائے۔ یہ نظم ایک قسم کی DIVINE COMEDY ہے۔ مترجم کا اس سے یورپ میں شہرت حاصل کر لینا یقینی امر ہے۔ اگر وہ ترجمے میں کامیاب ہو جائیں، اور اگر اس ترجمے کو عمدہ مصور ILLUSTRATE بھی کر دیں تو یورپ اور ایشیا میں مقبول تر ہو گا۔ اس کتاب میں بعض بالکل نئے تخیلات ہیں اور مصور کے لیے بہت عمدہ مصالحہ ہے۔

ظاہر ہے کہ اقبال کے کلام کا یورپین اور دیگر ایشیائی زبانوں میں ترجمے کا احساس خود ان کے زمانے میں بیدار ہو چکا تھا۔ جن ادبی محسنوں نے اس کی طرف توجہ کی ان میں ڈاکٹر نکلسن، ڈاکٹر تاثیر، پروفیسر آربری اور کیرنن کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ڈاکٹر نکلسن کے بارے میں خود ڈاکٹر اقبال مطمئن تھے۔ ممکن ہے یہ اس لیے ہو کہ ڈاکٹر نکلسن کو جو سہولتیں میسر تھیں اس زمانے میں موجود نہیں ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ موجودہ زمانے میں مترجمین اقبال خواہ عبد القدیر نیاز ہوں یا الطاف حسین ان کی کاوشیں قابلِ ستائش تو ہیں مگر اس قدر بھرپور نہیں۔ اقبال کی آفاقی شخصیت اور اس کے پیغام کی سرمدیت نے مختلف اقوام عالم کے مستشرقین کو ابھارا ہے اور اب تک جرمنی میں پروفیسر ہل، فرانس میں مادام ایوا میورچ، اٹلی میں ڈاکٹر بوسانی، مصر میں عبد اللہ وہاب عزام مرحوم، چیکوسلاواکیہ کے مسٹر مسپٹر تک کے کارنامے اقبال کے ہموطنوں کو دعوتِ فکر دے رہے تھے۔ مقام شکر ہے کہ شیخ محمود احمد صاحب اقبال مرحوم کی دیرینہ آرزو کو جاوید نامہ کے منظوم انگریزی ترجمے کی صورت میں بر لا رہے ہیں۔ ترجمہ اور بالخصوص منظوم ترجمے کی دقتوں کا احساس صحیح طور پر صرف ان اہلِ علم کو ہو سکتا ہے جو اس منزل سے گذرے ہیں۔ ترجمے کا معاملہ جہاں انتہائی ذمہ داری کا حامل ہوتا ہے وہاں اس سے کماحقہ عہدہ برآ ہونا بہت مشکل ہے اور اقبال کے معاملے میں تو یہ ذمہ داری بہت بڑھ جاتی ہے۔ اچھے ترجمے کی کسوٹی ناقدینِ ادب یہ بتاتے ہیں کہ اس پر ترجمے کا گمان نہ ہو، اور اس اعتبار سے شیخ محمود احمد صاحب

کے ترجمے کو پرکھا جائے تو مایوسی نہیں ہوتی۔ جس طرح مستشرقین کے لیے مشرقی ادبیات پر عبور حاصل کرنا قدرے مشکل ہے اسی طرح مشرقی کے لیے بھی مغرب کی کسی زبان پر قدرت تام حاصل کرنا قریباً ناممکن ہے۔ چنانچہ دونوں کسی قدر رعایت کے مستحق ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ شیخ محمود احمد صاحب کلامِ اقبال کی روح کی گہرائیوں میں کامیابی سے اترے ہیں۔ ان کے منظوم ترجمے میں کہیں بھی فکرِ اقبال کی ترجمانی کے سلسلے میں ان کا عجز سامنے نہیں آتا البتہ بعض مقامات پر انھیں بات پھیلا کر کہنی پڑی ہے۔ اور غالباً یہ امر ناگزیر بھی تھا۔ جہاں تک نظم کی ہیئت کا تعلق ہے عروضی اعتبار سے اصل نظم کے ارکان بہ تفصیل ذیل ہیں:

فاعلاتن، فاعلاتن، فاعلات (یا فاعلن)

معلوم نہیں کہ ترجمے کی یہ کوشش شعوری ہے یا یہ سعادت انھیں بہ توفیق الٰہی اتفاقی ہو گئی ہے کہ ترجمے کی منظوم ہیئت میں بھی ارکان کے اعتبار سے ایک قسم کی مشابہت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

امید ہے مترجم کی یہ کاوش یورپ میں بالخصوص اور اہل وطن میں بالعموم قدر کی نگاہوں سے دیکھی جائے گی۔ اقبال کی دعا کہ مترجم اس سے یورپ میں شہرت حاصل کرے گا قبولیت کی منتظر ہے۔ کتاب کے شروع میں جسٹس ایس۔ اے رحمٰن (بہ جمیع القابہ) نے ایک مختصر لیکن نہایت جامع اور خیال افروز دیباچہ لکھا ہے۔ انھوں نے بھی اصل اور ترجمے کی عروضی اور صوتی مشابہت کا ذکر کیا ہے۔ (صحیفہ۔ لاہور)

## تعلیماتِ غزالی مؤلف: محمد حنیف ندوی

ناشر: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ لاہور

مجلد، کتابت و طباعت اچھی، کاغذ سفید۔ قیمت: ۱۰ روپے

مولانا حنیف ندوی اس سے پہلے امام غزالی کے متعلق نہایت مفید کام کر چکے ہیں۔ انھیں اب کم و بیش امام موصوف کی تعلیمات و تلقینات کے سلسلے میں تخصص کا مقام حاصل ہو چکا ہے۔

نیز اس تالیف کا مقصد یہ ہے کہ امام نے فقہ کی تفصیلات کو جو تصوف کے رنگ میں بیان کیا ہے اس سے بہ تفصیل بحث کی جائے۔

ندوی صاحب کا انداز بیان نہایت شگفتہ اور دلپذیر ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس سلسلے میں پوری کاوش سے کام لیتے ہیں کہ ادق فقہی اور متصوفانہ مطالب کو سلیس زبان میں بیان کر دیے جائیں تاکہ عام پڑھنے والے امام غزالی کے مقام سے واقف اور ان کی تعلیمات کی روح سے آشنا ہو جائیں۔

اس ضخیم تالیف میں جو ایک ضخیم مقدمہ اور دس ابواب پر مشتمل ہے انھوں نے صلوٰۃ، زکوٰۃ صوم، حج، تہذیب و آداب، نکاح و معاشرت وغیرہ کے متعلق امام کے ارشادات کی نہایت ہی اچھی ترجمانی کی ہے۔ مقدمے میں صوفیاء کی مشہور اصطلاحات کی تشریح کی گئی ہے۔ یہ حصہ حنیف صاحب نے بہت محنت اور تلاش سے لکھا ہے کہ ساتھ ہی اسلام میں تصوف کے صحیح مقام اور موقف سے بھی بحث شامل کر دی گئی ہے۔

مؤلف کا فاضلانہ مقدمہ وہ چراغ ہے جس کی روشنی پڑھنے والے کے انشراح صدر کا موجب ہوتی ہے۔ اس کے مطالعے سے تعلیماتِ غزالی کے رموز و اسرار کی گرہ کشائی ہوتی ہے۔ تہذیب و آداب اور نکاح و معاشرت کے متعلق امام کی نکتہ طرازی اور فاضل مؤلف مولانا حنیف کی آئینہ پردازی خاص طور پر توجہ کی سزاوار ہیں۔ ان ابواب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ تہذیب مغرب ارتقا پا کر آج جس نقطۂ عروج تک پہنچی ہے وہ مقام اسلامی تہذیب کو بہت پہلے حاصل ہو چکا تھا۔

آخری باب یعنی 'فہم قرآن' میں نہ صرف آدابِ تلاوت، تفسیر بالرائے اور طرقِ استنباط سے تعرض کیا گیا ہے بلکہ بہ کمال دقتِ نظر اس بات سے بھی بحث کی گئی ہے کہ ترتیل و خوش الحانی اور موسیقی میں کیا فرق ہے۔ مراد یہ ہے کہ تلاوت میں یہ امتیاز قائم رکھا جائے۔

مولانا مبارک باد کے مستحق ہیں اور ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ہمارے شکریے کا کہ وہ اس

کے تعاون سے ایسی عمدہ کتاب کا اردو میں اضافہ ہوا۔ (صحیفہ لاہور)

**KEY TO THE DOOR** (کلید در) مصنف: کپتان طارق پیرس

ناشر: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

صفحات ۱۲ + ۱۵۸ مجلّد قیمت: ساڑھے سات روپے

"کلید در" نہ ناول ہے نہ خود نوشت سوانحعمری۔ یہ ایک انگریز کے معاشرتی اور روحانی تجربات کی داستان ہے جو پیدا عیسائی ہوا، لیکن ایک چینی مسلمان سے قرآن مجید کا ترجمہ اور دیگر مفید کتابیں مستعار لے کر پڑھتا رہا۔ بالآخر مشرف باسلام ہوا۔

مؤلف ایک تجربہ کار سیاح اور جہاز راں ہے۔ اور بڑی صراحت اور خلوص سے اپنی زندگی کے واقعات بیان کرتا ہے۔ وہ گزشتہ ۴۲ سال سے اسلام قبول کیے ہوئے ہیں لیکن اس نے اپنے تجربات اس وقت بیان کیے ہیں جب اس کی ملاقات لندن میں ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی سے ہوئی۔ ہم ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں مبارکباد پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے اس معمر مسلمان سے یہ مفید مسالہ کتاب کی شکل میں مرتب کرا لیا۔ ہر مسلمان اسے پڑھ کر روحانی مسرت حاصل کر سکتا ہے

(صحیفہ۔ لاہور)

---

مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کی مکمل فہرست جس میں ہر کتاب کے متعلق مختصر نوٹ بھی موجود ہے مندرجہ ذیل پتہ سے طلب فرمائیں:

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
کلب روڈ۔ لاہور

بشیر احمد ڈار

# علمی رسائل کے خاص مضامین

۱ - طلوعِ اسلام لاہور - جنوری ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| اسبابِ افتراقِ امت | سید احمد السیفی |
| اولیاء اللہ کون ہیں؟ | غلام احمد پرویز |

۲ - ترجمان القرآن لاہور - جنوری ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| تفسیر قرآن، سورۂ یٰسین | ابوالاعلیٰ مودودی |
| ترکی کا مردِ مجاہد، بدیع الزماں | ترجمہ از خلیل حامدی |

۳ - چراغِ راہ کراچی - جنوری ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| اسلامی قانون کا نفاذ | خورشید احمد |
| امام شافعی کا سفرنامہ | ترجمہ |

۴ - نگار یابت جنوری ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| اردو میں ترجموں کی نوعیت اور اہمیت | ابواللیث صدیقی |
| غالب پر فارسی شعراء کا اثر | نرلیش کمار شاد |
| مسئلہ ارتقاء | عصمت اللہ جاوید |

۵ - زندگی، رام پور - جنوری ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| قرآن مجید کے کتاب الٰہی ہونے کا ثبوت | صدر الدین اصلاحی |
| زکوٰۃ کا ایک جزئیہ | سید احمد قادری |

زندگی بعد موت — ابن تیمیہ، ترجمہ از عبدالقادر مونگیری

۶ ۔ الفرقان، لکھنؤ ۔ جنوری ۱۹۶۳ء

معارف الحدیث — محمد منظور نعمانی

مکتوبات خواجہ شرف الدین منیری — سید ابوالحسن ندوی

۷ ۔ برہان، دہلی ۔ جنوری ۱۹۶۳ء

اقبال اور فارسی شعراء — ڈاکٹر اکبر حسین قریشی

انڈونیشیا اور اسلام — محمد فیاض

ہفت تماشائے مرزا قتیل — ڈاکٹر محمد عمر

۸ ۔ جامعہ، دہلی ۔ جنوری ۱۹۶۳ء

عہد قاچار میں فارسی شاعری کا احیاء — آفتاب اختر

ڈاکٹر بجنوری کے چند خطوط — نادم سیتاپوری

۹ ۔ صحیفہ، لاہور ۔ جنوری ۱۹۶۳ء

میر شیر علی افسوس — ڈاکٹر وحید قریشی

امراؤ جان ادا — میمونہ بیگم انصاری

۱۰ ۔ اقبال، لاہور (انگریزی) ۔ جنوری ۱۹۶۳ء

شاہ ولی اللہ کا نظریۂ ارتفاقات — صبیح احمد کمالی

کیمیا اور رمزیت میں اور دیر دس کی اہمیت — ایس مہدی حسن

نظام الملک کا سیاسی نظریہ — الیاس احمد

---

Regd. No. L. 6033 FEBRUARY 1963 مجلہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

# ثقافت

اپریل ۱۹۶۳

ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

# ENGLISH PUBLICATIONS

ISLAMIC IDEOLOGY

*By* Dr Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12

★

ISLAM & COMMUNISM

*By* Dr Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10

METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3.75

FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Re. 0.75

MUHAMMAD THE EDUCATOR

*By* Robert L. Gulick
Rs. 4.25

QUR'ANIC ETHICS

*By* B. A. Dar
Rs. 2.50

KEY TO THE DOOR

*By* Captain T. S. Pearce
Rs 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12

WOMEN IN ISLAM

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7

ISLAM AND THEOCRACY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 1 75

FALLACY OF MARXISM

*By* Dr Mohammad Rafiuddin
Rs. 1.25

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

*By* B A. Dar
Rs 10

SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

*By* Dr S. M Yusuf
Rs 2 50

## INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

**CLUB ROAD, LAHORE -3**

# ثقافت لاہور

اپریل سنہ ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ —————— شمارہ ۴



سالانہ: آٹھ روپے —————— فی پرچہ: ۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

# ترتیب



---


| طابع ناشر | مطبوعہ | مقام اشاعت |
|---|---|---|
| پروفیسر ایم۔ایم شریف | دین محمدی پریس لاہور | ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور |

محمد حنیف ندوی

# تأثرات

پاکستان بن جانے کے بعد اول درجے کی اہمیت کا مسئلہ جسے ہمیں حل کرنا چاہیئے تھا یہ تھا کہ ہمارے تہذیبی امتیازات کیا ہیں اور جس خطۂ ارض کو ہم ایک مثالی مملکت کی صورت میں دنیا کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں اس کو کن تمدنی خصوصیات کا حامل ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ تہذیب وتمدن کے خدوخال کو متعین کیے بغیر ہم کسی صورت میں بھی ایک ملت یا ایک قوم ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتے ـــــــ یہی نہیں، اس اہم مسئلہ سے پہلوتہی خود پاکستان کی اس بنیاد اور اساس ہی کو خطرہ میں ڈال دینے کا باعث ہو سکتی ہے کہ جس کی بنا پر اسے حاصل کیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر ہماری زندگی کے خانے متعین نہیں ہیں، اگر ہمارے لائحۂ عمل میں اسلامی روح اور اسلامی ہدایات کو واضح مقام میسر نہیں ہے۔ اور اگر ہمارا قافلۂ تہذیب و تمدن بغیر کچھ سوچے سمجھے۔ اور منزل و نصب العین کی تعیین کیے، تقلید و نقالی کے بل پر آگے بڑھ رہا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارا یہ دعویٰ بالکل کھوکھلا، اور بے جان ہے کہ ملتِ اسلامیہ اپنا مخصوص رنگ روپ رکھتی ہے۔ اور یہ کہ پاکستان اسلامی اقدار و روایات کو فروغ دینے کی غرض سے قائم ہوا ہے۔

آج سے دس پندرہ برس پہلے اگر ہم نے اس مسئلہ کی اہمیتوں کا احساس کر لیا ہوتا تو اس سے نہ صرف مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہم دنیا میں سربلند ہوتے اور ہمارے اس دعوی و تصور کو تقویت پہنچتی کہ ہم ایک منفرد قوم ہیں جس کا اپنا ایک کردار اور مزاج ہے، بلکہ ہماری صفوں میں وہ سیاسی استواری و اعتماد بھی پوری طرح رونما ہوتا جس کے فقدان پر آج ہم نوحہ خواں ہیں۔

تہذیب و ثقافت کے مسئلہ میں یہ مجرمانہ تغافل کیوں ہوا، اور کن اسباب و عوامل کو اس کا

ذمہ دار ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ یہ ایک طویل داستان ہے جو مستقل فرصت و توجہ کی طالب ہے۔
اس وقت جو چیز ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ماضی کی کوتاہیوں سے تعرض کیے بنا اہلِ فکر اس مسئلہ کو اپنے ہاتھ میں لیں۔ اور پوری سنجیدگی کے ساتھ اس راہ کی مشکلات کا جائزہ لیں اور ان خطوط اور پیمانوں کی وضاحت کریں کہ جن کو ملحوظ رکھ کر ہم احیائے تہذیبِ اسلامی کے فرض سے سبکدوش ہو سکتے ہیں۔ نیز متعین طور پر قوم کو بتائیں کہ فکر و عمل کے کس کس میدان میں کیا قدم اٹھنا چاہیے اور کیا کیا کام ہونا چاہیے کہ جس سے ہماری تہذیب و تمدن کا نقشہ نکھر کر نظر و بصر کے سامنے آ جائے۔

اس سلسلے میں پہلے ہی قدم پر ہم یہ کہہ دینا چاہتے ہیں کہ ہم عمرانیات کے بعض محققین کے اس تشاؤم پسندی ( Pessimism ) سے متفق نہیں ہیں کہ تہذیبیں دوبارہ زندہ نہیں ہو سکتیں۔ یا وہ مذہب جو اپنی عمرِ طبعی گزار چکا ہے پھر سے دلوں اور ذہنوں پر اپنا تسلط و اقتدار قائم نہیں کر سکتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح ہم اس رجائیت ( Optimism ) کے بھی قائل نہیں ہیں کہ بغیر کسی جدوجہد اور دلچسپی کے صداقتیں خود بخود پھیلتی، ابھرتی اور فروغ حاصل کرتی رہتی ہیں۔ یہ دونوں نظریے غلط فہمی اور افراط و تفریط پر مبنی ہیں۔

توسط و اعتدال کی راہ یہ ہے کہ مختلف تہذیبی تصورات مٹتے ہرگز نہیں، صرف چولا بدلتے ہیں اور ان میں کے معقول عناصر کسی نہ کسی رنگ میں زندہ اور کارفرما رہتے ہیں۔ مثال کے لیے یورپ کی موجودہ تہذیب ہی کو لیجیے۔ کیا اس کی ٹیم ٹام اور ٹھاٹھ کا قصرِ رفیع لذتیت افادیت اور عقلیت کے سہ گونہ عناصر پر مبنی نہیں ہے۔ غالباً اس کا جواب ایجاب میں دیا جائے گا۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کو باقاعدہ آگے بڑھنا چاہیئے۔ اس غرض کے لیے ہم آپ کو ڈیڑھ ہزار سال اور پیچھے ہٹ جانے کی زحمت دیں گے۔ ذرا غور سے دیکھیے اور اس سوال پر غور کیجیے کہ اس تہذیب نے یہ رنگ و روغن کہاں سے حاصل کیا۔ کیا بعینہٖ یہی خصوصیات یونانی تہذیب و تمدن کا نچوڑ نہیں ہیں۔ اور کیا یونانی تہذیب و تمدن کے عین مین یہی وہ قابلِ فہم زندہ اور فعال عناصر نہیں ہیں کہ جن سے اس کا عجیب و غریب ہیولیٰ تیار ہوا ہے۔ صرف ایک

اس مثال سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ عمرانیت کے ماہرین کی یہ رائے کس درجہ سطحیت لیے ہوئے ہے۔

دراصل یہ حضرات جب یہ کہتے ہیں کہ ہر ہر تہذیب کو شباب و کہولت کی منزلیں طے کر کے بہرحال موت سے ہم کنار ہونا ہے تو اس میں علم و عرفان کی استواریوں سے زیادہ ان کے ارادہ و خواہش کا اظہار ہوتا ہے اور اس سے ان کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا کہ ان کی بڑھتی ہوئی خواہشات حیوانی پر کوئی قدغن عائد نہ کی جائے اور تہذیب و تمدن کے نام سے جو منفعتیں جو جو لذتیں اور عیش و تنعم کی فراوانیاں وابستہ ہیں ان کو جوں کا توں قائم رہنے دیا جائے۔

تہذیب و تمدن کی بقا و حیات سے متعلق یہ ایک عام تجزیہ تھا۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے ہم پوری ذمہ داری کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے بارہ میں یہ کہنا کہ یہ ایک گزری ہوئی تہذیب ہے یا ایک ایسا تصورِ حیات ہے جو اپنی عمرِ طبعی بسر کر چکا ہے، سرے سے غلط ہے۔ یہ ایک زندہ حقیقت اور جیتا جاگتا تصورِ حیات ہے۔ اور باوجود الحاد و زندقہ کی بوقلمونیوں کے نہ تو اس کی گرفت سے ابھی تک ذہن و فکر کے گوشے آزاد ہو پائے ہیں اور نہ اس کی فیض رسانیوں کا سلسلہ ہی منقطع ہوا ہے۔ بات صرف یہ ہے کہ صدیوں کی ملوکیت سے اس کا معاشرہ افسوسناک ٹھہراؤ ( Stagnation ) کا شکار ہو گیا ہے۔ اور یہ خیرِ امت جو دوسروں کی رہنمائی و امامت کے لیے پیدا ہوئی تھی اور جسے سب سے آگے آگے رہنا تھا خود جمود، جہل اور انتشار و تفریق کا بدترین نمونہ بن کر رہ گئی ہے۔ اور اس کا علاج مایوسی یا قنوط نہیں بلکہ یہ ہے کہ اسے موجودہ ٹھہراؤ سے کس طرح نکالا جائے۔ اس میں حرکت و زندگی کی لہریں پیدا کی جائیں اور منزل و نصب العین کا شعور اس طرح بیدار کیا جائے کہ یہ دوبارہ اپنا مقام حاصل کر سکے دوسرے لفظوں میں اسی خاکستر کے کچھ شرارے کو تلاش کر کے اس طرح دہکایا جائے تاکہ یہ شرارے پھر سے شعلہ جوالہ کی شکل اختیار کر لیں۔

(باقی)

---

# مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقا انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

# اہلِ منطق کی واماندگیاں

علامہ ابن تیمیہ پر اردو اور عربی میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور خوب لکھا گیا ہے۔ لیکن یہ سب ان کی مجددانہ صلاحیتوں کے بارہ میں ہے یا ان کی عزیمت اور عظمتِ کردار سے متعلق ہے۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ انھوں نے منطق، فلسفہ اور علم الکلام کے خشک مباحث میں جن لطائف کا اضافہ کیا ہے اور اس سلسلے میں نقد و احتساب کے جن نئے اور اچھوتے پیمانوں کی نشاندہی کی ہے اس کا پوری طرح جائزہ لیا جاتا۔ اور پھر اس کو موجودہ دَور کے شائستہ اور سلجھے ہوئے انداز میں بنا سنوار کر پیش کیا جاتا۔ اس کام کی یہ نوعیت اگرچہ محنت اور فکر و تعمق کی خاص سطح چاہتی ہے۔ لیکن اس سے یہ حقیقت پہلی دفعہ نکھر کر نظر و بصر کے سامنے آگئی کہ علامہ کی ژرف نگاہی دقیقہ رسی، اور غیر معمولی دماغی صلاحیتوں نے بیکن، لائبنیز اور مل سے بہت پہلے اس جھول کو پالیا تھا جو یونانی معقولات میں پنہاں تھا۔ تنقید کے علاوہ ایجابی منطق، مثبت فلسفہ اور قرآن پر مبنی علم الکلام کو اس پر مستزاد سمجھیے۔ ہمارے خیال میں علامہ کی خدمات کا یہی وہ اصلی میدان ہے جس میں انھوں نے فکر و دانش کے محیر العقول کرشمے دکھائے ہیں۔ اور اس میں وہ اتنے اونچے، اتنے منفرد، اور عظیم ہیں کہ کسی کو بھی ان کا حریف نہیں قرار دیا جا سکتا۔

ہم نے کوشش کی ہے کہ اس فریضۂ علمی سے عہدہ برآ ہوں۔ یہ حصہ صرف اہلِ منطق کی واماندگیوں پر مشتمل ہے۔ فلسفہ و کلام کی تفصیلی بحثیں آگے آئیں گی۔

محمد حنیف ندوی

## منطق کے ارتقائی مرحلے
### ارسطو سے پہلے فکر و نظر کے پیمانے

اس سے پہلے کہ تردید و احتساب منطق کے سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ کی طرفہ طرازیوں کا تذکرہ کریں اور یہ بتائیں کہ کس طرح ان کی طبع روشن نے مل ( Mill ) ڈیکارت ( Descartes ) اور بیکن ( Bacon ) سے کہیں پہلے اس فن کی کمزوریوں کو بھانپ لیا تھا یہ ضروری ہے کہ یونانی منطق کے ارتقا نے جو مرحلے طے کیے ہیں ان کو قدرے تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔

منطق ایسے علم سے تعبیر ہے جس میں فکر و استدلال کے ان پیمانوں سے بحث کی جاتی ہے جو صواب و خطا کے درمیان خطِ امتیاز کھینچ سکیں اور یہ بتا سکیں کہ پیش کردہ مقدمات ( Premises ) میں کہیں جھول تو نہیں ہے؟ مغالطہ آرائی اور سفسطہ کی کارفرمائیاں تو نہیں ہیں۔ اگر استدلال صحیح ہے تو ان خطوط کی وضاحت کر سکیں جن کی بدولت اشہبِ استدلال جادۂ مستقیم سے ہٹنے نہیں پایا۔ اور اگر صحیح نہیں ہے تو پھر اپنی نپی تلی زبان میں اس پیچ ( Fallacy ) اور الجھاؤ کی نشاندہی کر سکیں کہ جس کی وجہ سے عموماً اخذِ نتائج میں غلطی کا ارتکاب ہوتا ہے۔ بعض اہلِ علم کی اس رائے کو مان لینا درست نہیں کہ اس فن کا موجد ارسطو ہے اور وہ پہلی کتاب جس نے اس کے خد و خال کو متعین کیا اور نکھارا۔ اورحبانون ( Organon ) ہے جس کا دائرۂ مضامین مقولات ( Categories ) تحلیلات ( Analytics ) اور ان قوانین[1] ( Topics ) کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ جن سے صحت و لغزش استنباط کے حدود متعین ہوتے ہیں[2]۔

(۱) قدیم مترجمین انھیں علی الترتیب ایساغوجی۔ انولوطیقا اور طوبیقا کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۲) ( Topics ) کا ترجمہ بعض عرب مصنفین نے عبارات کیا ہے۔ مگر یہ درست نہیں۔ یہ لفظ یونانی الاصل ہے جس کے معنی مقام یا جگہ کے ہیں۔ اس کے بعد اس کے معنی بحث و نظر کے ایسے مراجع یا اصولوں کے قرار پائے کہ جن کو بطور پیمانہ یا کسوٹی کے اختیار کیا جائے۔ دیکھیے دی ڈویلپمنٹ آف لاجک، ص ۳۴۔

اس میں شبہ نہیں کہ ارسطو وہ پہلا نامور فلسفی ہے جس نے اس فن پر باقاعدہ گفتگو کی ہے جس نے اس کی ضروری تفصیلات کو ترتیب دیا ہے۔ اور جس نے اس کے رخ و رخسار کی دلآویزیوں کو اول اول اہل نظر کے سامنے پیش کیا ہے۔ مگر اس کو منطق کا خلاق یا موجد ہرگز نہیں کہہ سکتے۔ اس سلسلہ میں یہ نکتہ فیصلہ کن اہمیت کا حامل ہے کہ منطق کا اطلاق آج جو وضوح و تعیین لیے ہوئے ہے خود ارسطو کے مضامین میں اس کو یہ اہمیت حاصل نہیں۔ اس کے ہاں اس فن کو عموماً جدلی دلائل (Dialectical Arguments) کے لفظ سے پکارا جاتا ہے۔ موجودہ وضوح و تعیین کے لیے یہ لفظ الاسکندر الافرودیسی (Alexander of Aphrodisia) کی ان کاوشوں کا مرہونِ منت ہے جو اس نے تیسری صدی عیسوی میں ارغانون کی تشریح کے سلسلہ میں انجام دیں۔[1]

یوں بھی اصولی لحاظ سے دیکھئے تو علوم و فنون کا آغاز یکایک کسی ایک شخص کی طباعی اور جدت آفرینی سے نہیں ہو پاتا۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ پہلے اہل فکر کے حلقوں میں کچھ تقاضے ابھرتے ہیں اور کچھ مسائل پیش آتے ہیں جن سے اس طرح کی فضا پیدا ہوتی ہے کہ جو ان علوم و فنون کے لیے سازگار ثابت ہو۔ پھر کچھ غیر معمولی ذہین حضرات اٹھتے ہیں اور اپنی جودت طبع سے ان تقاضوں کے جواب میں علوم و فنون کی ایک سادہ عمارت کھڑی کر دیتے ہیں جس میں ترقی و تغیر کا عمل ایک عرصے تک جاری رہتا ہے۔ تاآنکہ بعد میں آنے والے حضرات کی مساعی سے یہی سادہ عمارت ایک پُرشکوہ اور مکمل محل کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

## منطق کی تخلیق و آفرینش سے پہلے استدلالی جواز ہونا چاہیے

اس مواد کو پیدا کرنے والے کچھ سوفسطائی تھے اور کچھ اقلیدس و ہندسہ کے اثباتی تقاضے جن لوگوں نے یونانی اندیشہ و فکر کے ارتقار سے متعلق سرسری واقفیت بھی بہم پہنچائی ہے

---

(۱) دی ڈویلپمنٹ آف لاجک، ص ۷

وہ جانتے ہیں کہ ارسطو سے پہلے حکما کا ایک اچھا خاصہ ایسا گروہ پایا جاتا ہے کہ جس نے کائنات کے بارہ میں نہ صرف غور ہی کیا، نئے نئے نظریات ہی پیش کیے بلکہ بحث وتمحیص کی طرح بھی ڈالی۔ اور ایسا استدلالی مواد (Argumentative atmosphere) مہیا کیا کہ جس نے منطق کے تخلیقی تقاضوں کو فکر ونظر کے سامنے ابھار دیا۔

یہ بات قطعی قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ طبیعیات، اخلاقیات، اور الٰہیات کی پیچیدہ گتھیوں کو سلجھانے کی تو حکمائے یونان نے سنجیدہ کوششیں کی ہوں اور کائنات کے رموز واسرار کو بحث ونزاع کا موضوع بھی ٹھہرایا ہو مگر فکر واستدلال کا کوئی سانچہ ان کے مدنظر نہ ہو یا یہ کسی کسوٹی اور معیار سے آگاہ نہ ہوں کہ جس کی رد سے یہ مختلف دلائل کی عقلی قدر وقیمت کا اندازہ کر سکیں۔

یہ مفروضہ اس بنا پر بھی غلط معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو سے پہلے سوفسطائیوں (So-phists) نے جس ہنر اور چابکدستی میں کمال حاصل کر رکھا تھا وہ یہی تو تھا کہ کس طرح مناظرہ وجدل کی شعبدہ طرازیوں سے حق کو باطل اور باطل کو حق قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکر الفاظ اور قوتِ بیان کے بل پر دلائل وبراہین کے اصلی رخ کو موڑا اور اپنی طرف پھیرا جا سکتا ہے۔[1]

ظاہر ہے کہ مناظرہ وجدل کی یہ صورت اثبات وتردید کے دوگونہ عناصر چاہتی ہے۔ اس لیے کہ مناظر جہاں اپنے دعاوی کو برسر عام پیش کرتا ہے وہاں انھیں صحیح بھی سمجھتا ہے یا صحیح ثابت کرنے کی سرتوڑ کوشش بھی کرتا ہے۔ اسی طرح اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اثبات کے پہلو بہ پہلو خصم کے دلائل کی تردید بھی کرے اور یہ بھی بتلائے کہ ان میں کیا خلل رونما ہے۔ کیا یہی منطق کا موضوع بحث نہیں ہے یا کیا منطق کے تقاضے اس سے زیادہ کے متقاضی ہیں۔ کہ اثبات وتردید کے سلسلہ میں متعین پیمانوں اور اصولوں کی نشاندہی کی جائے۔ اور بتایا جائے کہ استدلالِ صحیح کی کیا بنیادیں ہیں اور غلطی یا سفسطہ کیوں اور کس طرح ابھرتا ہے۔

---

(۱) سوفسطائی، مناظرین کا وہ پیشہ ور گروہ تھا جو لوگوں کو بحث وجدل کی باقاعدہ تعلیم دیتا تھا۔

استدلالی مواد کی تخلیق و آفرینش کا ایک باعث اقلیدس و ہندسہ (Euclid & Engineering) کے مسائل بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ ان میں ایسے انداز سے ریاضیاتی دعووں کو ثابت کیا جاتا ہے جو منطق کے صغریٰ و کبریٰ ( Syllogisim ) کے عین مطابق ہے۔ دونوں کے اخذکردہ نتائج میں فرق صورت ( Forms ) یا طریق استدلال کا نہیں مواد کا ہے۔ یعنی جہاں منطق میں مواد کا بدیہی ہونا ضروری نہیں۔ وہاں ہندسہ و اقلیدس میں مقدمات سب یقینیات پر مبنی ہوتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے یونانیوں سے بہت پہلے مصری حکماء اقلیدس و ہندسہ کے عملی اصولوں سے روشناس ہو چکے تھے۔ چنانچہ اہرام مصر کی عظیم تعمیر اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ جہاں تک فن تعمیر کی ریاضیاتی باریکیوں کا تعلق ہے مصری مہندس اس سے اچھی طرح واقف تھے۔ یونانیوں میں یہ علم مصریوں ہی کی وساطت سے پہنچا۔ کہا جاتا ہے کہ اقلیدس کے پہلے قاعدہ کی دریافت کا سہرا طالیس ( Thalcse ) کے سر ہے۔ ممکن ہے یہ صحیح ہو۔ مگر تحقیق و تفحص سے اس دعویٰ کی تائید نہیں ہو پائی۔ تاریخ بتاتی ہے کہ اس سے پیشتر فیثاغورس کے تلامذہ میں اس کا اچھا خاصہ چرچا تھا تاآنکہ اقلیدس نے ( Euclid ) تیسری صدی قبل مسیح میں اس کو ایک فن کی حیثیت سے پیش کرنے کا فخر حاصل کیا۔

ان تصریحات سے اتنا بھر تو ثابت ہوتا ہے کہ ارسطو سے پہلے استدلالی مواد ( Argu- mentative material ) اور منطقی تقاضے بہرحال موجود تھے۔ اور مابعد الطبیعی بحثوں اور ہندسہ و اقلیدس کے مناہج استدلال نے کسی حد تک ان کو منطقی سانچوں میں ڈھال بھی رکھا تھا۔ مگر یہ دعویٰ اس وقت تک نکھر کر نظر و بصر کے سامنے نہیں آ پائے گا۔ جب تک کہ ہم استدلال و اخذ نتائج کی ان کسوٹیوں کا بالاجمال ذکر نہ کریں کہ جن کو ارسطو سے پہلے کے حکماء مقدمات کی

جانچ پرکھ کی غرض سے استعمال کرتے تھے۔

افلاطون کے مکالمات میں تردید دعویٰ ( Refutation ) کے کئی انداز پائے جاتے ہیں۔ مثلاً سقراط کا محبوب ترین طریقِ استدلال یہ تھا کہ پہلے وہ ایک دعویٰ کو متعین کرتا۔ اور پھر اس سے اس طرح کے عجیب و غریب نتائج اخذ کرتا چلا جاتا۔ کہ جس سے اس کی غلطی واضح ہو جاتی۔

اس طریقِ استدلال کی مثال مکالمات میں تھی ایٹی ٹس ( Theaetus ) کے اس دعویٰ سے متعلق مذکور ہے کہ جب اس نے علم و ادراک کو حسی تاثر سے تعبیر کیا تو سقراط نے اس پر ایسے ایسے نتائج مترتب کیے۔ جن کو دیکھ کر اس کو اپنے دعویٰ سے دستبردار ہونا پڑا۔

## زینو اور افلاطون کا منہاجِ استدلال

اس سلسلہ میں ارسطو نے زینو ( Zeno ) کے جس منہاج استدلال کا ذکر کیا ہے۔ وہ زیادہ متعین اور زیادہ افادیت لیے ہوئے ہے۔ اسی کی بنا پر اس نے اسے منطق کا موجد و خلاق قرار دیا ہے۔ اس کا ٹھیک ٹھیک ترجمہ تو ممکن نہیں مگر سہولت فہم کی خاطر اسے 'عکس القضیہ' یا 'دلیل الخلف' سے تعبیر کر لیجیے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ اس بنیاد پر تسلیم نہ کیا جائے کہ اس کے مقدمات میں استواری و محکمی کی مقدار کس درجہ ہے۔ بلکہ اس بنا پر قبول کیا جائے کہ اس کا عکس یا نقیض ماننے سے کیا کیا استحالے پیدا ہوتے ہیں۔[1]

افلاطون اگرچہ اپنے مزاج و نہاد کے اعتبار سے ٹھیٹھ فلسفی ہے اور منطق کی تعمیر و ترقی میں اس کا براہِ راست کوئی حصہ نہیں۔ تاہم مابعد الطبیعیاتی استدلال کے سلسلہ میں اس نے جا بجا ایسے ایسے طریق استعمال کیے ہیں کہ جن سے فن میں بہر حال نئے نکات اور پیمانوں کا اضافہ ہوا ہے۔ چنانچہ منطق میں قانون تناقض کا تعارف اسی کی قوتِ فکر کا نتیجہ ہے۔[2]

---

(۱) دیکھیے ڈکشنری آف فلاسفی لفظ Reducto ad impossible کے ماتحت
(۲) دی ڈویلپمنٹ آف لاجک ص ۸

اس قانون کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی مقدمہ یا قضیہ میں ایک موضوع کے لیے دو محمولوں ( Predicates ) کی گنجائش نہیں ہونا چاہیے۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ دونوں قضیے بیک وقت صحیح ہوں کہ ا۔ ب ہے اور یہ کہ ا۔ ب نہیں ہے۔

تقسیم انواع کے اصول کو بھی افلاطون ہی نے پیش کیا۔ جس سے یہ مقصود ہے کہ ایک جنس ( Genus ) کے ماتحت جس قدر انواع ( Species ) کا اندراج ممکن ہے ان سب کا احاطہ کیا جائے۔ اور دیکھا جائے کہ تقسیم کا عمل کن کن ضمنی انواع کو گھیرے ہوئے ہے۔

اس تجزیہ سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اس سے ارسطو کی عظمت فکری پر حرف آتا ہے۔ یا کسی طرح "اورجانون" کی قدر و قیمت گھٹتی ہے۔ ان تفصیلات کے پیش کرنے سے مقصد یہ بتانا ہے کہ ارسطو وہ پہلا شخص نہیں ہے جس نے فن کو ڈھلی ڈھلائی شکل میں پیش کر دیا ہو۔ بلکہ اس سے قبل بھی حکما نے استدلال و استنباط کے منطقی خطوط کی نشاندہی کی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اقلیم منطق میں اسی کے جھنڈے گڑیں گے۔ اور تاریخ منطق میں اسی کو معلم اول کے پرافتخار نام سے یاد کیا جائے گا۔ کیونکہ یہی تو وہ حکیم ہے جس نے اس فن کے متعلقات پر ایک مجتہد اور ماہر کی حیثیت سے سیر حاصل بحث کی۔ اور نہ صرف یہ کہ اپنے دور تک کی تمام معلومات پر یکجا غور ہی کیا۔ بلکہ ان پر تنقیدی نظر بھی ڈالی۔ اور ان سب کو ایک بچے تلے نظام کی حیثیت سے پیش بھی کیا۔

## علوم عقلیہ کا عربی ترجمہ۔ اور اس سلسلے میں مسلمانوں کے شوق و بیتابی کی توجیہہ کیا بکر کی تحقیق درست ہے؟ تحریک غنوصیت پر ایک نظر

اس مختصر وضاحت کے بعد بحث نظر و فکر کے دوسرے مرحلے میں داخل ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ عقل و دانش کے یہ ذخیرے عربی میں کب منتقل ہوئے اور استدلال و استنباط کے اس نئے نظام سے علوم و فنون کس حد تک متاثر ہوئے۔ مگر اس سے پہلے کہ ہم اس سوال کی دونوں شقوں سے تعرض کریں۔ ایک سوال یہ ابھرتا ہے کہ مسلمانوں نے علوم عقلیہ کو حاصل کرنے میں جس بے تابی کا اظہار کیا اور جس شوق اور جوش کا ثبوت دیا اس کے اسباب کیا تھے۔ کیا حکمت قرآنی ان کی ذہنی

تسکین کے لیے کافی نہ تھی؟ اور کیا ان کی فکری تشنگی اس چشمۂ ہدایت سے دور نہیں ہو پائی تھی کہ جو بجائے خود منبع صد علوم اور سرچشمۂ صد معارف ہے۔ یوں کہیے کہ فلسفیانہ اصطلاح میں ہمیں اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا ہے کہ یونانی علوم کو اپنے دامن طلب میں سمیٹ لینے، اور ان کو اپنے ہاں کے علمی و دینی ماحول میں اس کامیابی سے سمو لینے کے جذبہ کے پیچھے کون عوامل یا اسباب کارفرما تھے۔

لکارل ہنیرش بکر (                ) نے اسباب و عوامل کو اپنی مستشرقانہ جد و جہد سے ڈھونڈ نکالا ہے۔ یہ صاحب گولڈ سیہر کے شاگرد رشید ہیں۔ فلسفہ تمدن ان کا خاص موضوع ہے۔ اسلامی علوم کی تحصیل کے لیے قاہرہ ایسے اسلامی مرکز میں بھی مقیم رہے اور مفتی عبدہٗ کی صحبتوں کا تو خصوصیت سے لطف اٹھائے ہوئے ہیں۔ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب بھی کسی تہذیبی عنوان پر قلم اٹھاتے ہیں تو اس میں ڈوب ڈوب جاتے ہیں۔ اور جب تک اس کی روح، اس کے مزاج اور متعلقہ جزئیات پر پوری طرح حاوی نہیں ہو جاتے اس وقت تک قلم کو حرکت و جنبش کی اجازت نہیں دیتے۔ ان کی تحقیق و تفحص کے نتائج یہ ہیں کہ اسلام کے نظریاتی ہراول دستوں نے جب اپنے طبعی مرکزوں سے متجاوز ہو کر عراق و شام کی طرف یلغار کی۔ تو وہاں ان کو عرفان کی اس زبردست تحریک کا سامنا کرنا پڑا جسے غنوص ( Gonosticism ) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ تحریک اپنے فکری نتائج کے اعتبار سے ایسی خطرناک اور مضر تھی کہ اس سے نمٹنے کے لیے مسلمانوں کو چار و ناچار یونانیوں کے وضع کردہ علوم و فنون کی مدد حاصل کرنا پڑی۔[1] اس تحریک میں خطرہ کی نوعیت کیا تھی؟ اس کو معلوم کرنے کے لیے اس کی تاریخی حیثیت پر غور کر لیجیے۔ غنوص ایک یونانی لفظ ہے جس کا اطلاق مطلق علم و عرفان پر ہوتا ہے۔ دوسری صدی مسیحی سے

---

(۱) التراث الیونانی فی الحضارۃ الاسلامیۃ۔ مرتبہ عبد الرحمٰن بدوی مقالہ تراث الاوائل فی الشرق والغرب ص ۱۰۰۸-۱۰۱۱

اس کا اطلاق متصوفین کے ایسے گروہ پر ہونے لگا جو اس بات کا مدعی تھا کہ تمام اونچی سچائیاں ۔ تزکیۂ باطن اور ریاضت سے حاصل ہوتی ہیں ۔

یہودی غنوصیت کا علمبردار فلو ( Philo ) تھا۔ عیسائی غنوصیوں میں سیرنتھس ( Cerinthus ) مینیڈر ( Menander ) اور سٹرنی نس ( Saturninus ) بہت مشہور ہیں۔ ان کا نظریہ علم بھی اسی حقیقت کا غماز تھا کہ حق صرف ان چیدہ متصوفین ہی میں دائر و سائر ہے جنھوں نے اس کے حصول کے لیے مجاہدہ و ریاضت کی مشقتوں کو جھیل کر اپنے آئینۂ دل کو صیقل کر لیا ہے۔[1]

غنوصیت نے تاریخ کے مختلف ادوار میں زرتشت و مانی کے نظریات کو بھی متاثر کیا اور خود بھی فکر و نظر کے ان سانچوں میں ڈھلی۔ چنانچہ اس کے متعدد فرقے اور شاخیں ہیں ۔ ان سب میں جو شئی بقدر اشتراک کے کارفرما رہی وہ یہ عقیدہ تھا کہ فلسفہ و دین کی تمام اعلیٰ صداقتوں اور اونچی قدروں کا ہر ہر شخص مجاہدہ و ریاضت سے احاطہ کر سکتا ہے۔ لہذا نبوت یا نظام وحی کی پابندیاں غیر ضروری ہیں ۔

غنوصیت کے ساتھ آہستہ آہستہ کئی اور عناصر بھی وابستہ ہو گئے ۔ مثلاً کائنات کے بارہ میں نیم علمی اذکار، نجوم، سحر، اور کہانت کی مختلف شکلیں ۔

عراق و شام میں ان لوگوں کے تبلیغی مرکز، صومعے، خانقاہیں اور ریاضت و مجاہدہ کے وہ مخصوص خلوت کدے تھے جنھیں ادیار کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ ان مراکز کا پورے عراق و شام میں جال سا بچھا ہوا تھا۔ مذہبی عقائد کے پہلو بہ پہلو یہ لوگ بڑی حد تک یونانی عقلیات سے بھی متاثر تھے ۔

بکر نے عربوں کے اشتیاق علمی کے بارہ میں جو توجیہ بیان کی اس کی تفصیل یہ ہے کہ

---

(۱) دیکھیے دی ڈکشنری آف فلاسفی لفظ ( Gnosticism )

مسلمانوں کی مجاہدانہ ترکتازیوں نے جب سوادِ عراق و شام کو زیرنگیں کیا تو انھیں ان مفتوح قوموں کے ملحدانہ افکار و تصورات کا مقابلہ کرنا پڑا کہ جو ان میں رواج پذیر تھے۔ اس لیے دفاعی ضرورتوں کے پیش نظر مسلمان مجبور ہوئے کہ یونانی عقلیات کی سرپرستی کریں۔ بکر کی رائے میں یہ غنوصیت ہی کی متنوع اثرات تحریک کا کرشمہ تھا کہ آئندہ چل کر اس نے مسلمانوں میں تصوف کا روپ دھارا۔ اور حلاج ایسا عرفانی پیدا کیا جس کے نعرۂ 'انا الحق' سے ٹھیٹھ دینی حلقوں میں ہلچل سی مچ گئی۔ حتیٰ کہ محمد بن داود اصفہانی کو اس کے خلاف فتویٰ صادر کرنا پڑا۔

بکر نے غنوصیت اور اس سے تاثر کی اس پوری داستان کو اگرچہ فلسفہ کی متین، پرشکوہ اور علمی زبان میں بیان کیا ہے، تاہم اس سے بوجوہ متفق نہیں ہو سکے۔

## اصلی اور بنیادی سبب قرآن کی فکرانگیز دعوت ہے غنوصیت کا ردعمل نہیں

ہمارے نزدیک علوم عقلیہ کے لیے عربوں کی تگ و دو کا سیدھا سادہ سبب یہ ہے کہ قرآن کی مدلل اور فکرانگیز تعلیمات نے ان کے جذبۂ طلب و جستجو کو اس درجہ ابھار دیا تھا۔ اور ان میں تعمق و غور کی صلاحیتوں کو اس قدر چمکا دیا تھا کہ یہ علم و عرفان کے ہر ہر دروازے پر دستک دینے پر مجبور ہو گئے۔ ورنہ یہی عرب تھے کہ جاہلیت میں شعر و انساب کے سوا اور کوئی چیز ان کی دلچسپیوں کا مرکز نہ بن سکی۔ قرآن کا اسلوب بیان، دلائل کا انداز، اس کا مخصوص نظریۂ حیات، علم و ادراک کی حوصلہ افزائی، اور تسخیر و فہم کائنات کی دعوت، اور سب سے بڑھ کر اس کا اپنا مزاج عقلی۔ یہ تھے وہ اصلی و حقیقی عوامل جنھوں نے مل ملا کر عربوں کے ذوق تحقیق و تفحص کو تا بہ فلک اچھال دیا تھا۔

علاوہ ازیں ہم اس مفروضے کو ہرگز تسلیم نہیں کرتے کہ فکر و نظر کے یونانی پیمانوں سے قطع نظر کر کے مسلمان اپنے عقائد و تصورات کو حق بجانب ٹھہرا ہی نہیں سکتے تھے۔ اس لیے کہ اسلام ایسے حقائق پر مشتمل ہے کہ جن کے اثبات کے لیے وہ کسی خارجی نظام فکر کا رہینِ منت

نہیں۔ وہ اپنے آغوش میں ایسے معقول، صحیح اور نپے تلے اصول رکھتا ہے کہ جن کی حقانیت کے نقوش ہر ہر دل پر کندہ ہیں۔

چنانچہ اہل علم جانتے ہیں کہ ہمارے ہاں محاضرات، ادب اور سیر کی کتابوں میں سلف کے کئی ایسے مناظروں کی مثالیں ملتی ہیں کہ جن میں انھوں نے عقلیات سے ہٹ کر قرآن و سنت کے ٹھیٹھ لب ولہجہ میں بڑے بڑے متکلمانہ سوالات کا تسلی بخش جواب دیا[1] ہے

بکر کے اس مقالہ میں یہ لطیفہ بھی داد کے قابل ہے کہ تحریک غنوصیت چونکہ انفرادی رسائی (Individual approach) اور کشف و عرفان کی ذاتی استواریوں پر یقین رکھتی تھی۔ اس کے تصور نبوت سے اصولاً متصادم تھی۔ لہٰذا مسلمان مجبور ہوئے کہ معارف نبوت کی تصدیق کے لیے یونانی عقلیات کی مدد چاہیں۔ اس طرز استدلال میں لطیفہ کا پہلو یہ ہے کہ جن علوم سے مسلمانوں نے تائید و نصرت چاہی خود ان کا مزاج بھی تو یہی ہے کہ وحی و نبوت سے بے نیاز رہ کر محض فکر و دانش کے بل پر حق و صداقت تک رسائی حاصل کی جائے۔

بکر کی یہ تحقیق انیق بھی علمی نقطۂ نظر سے اچھی خاصی بحث چاہتی ہے کہ اسلامی تصوف غنوصیت ہی کی پیداوار ہے۔ ہمارے نزدیک تصوف کوئی بیرونی یا خارجی عنصر نہیں ہے کہ جس سے کہ مذہب متاثر ہوتا ہے۔ بلکہ یہ مذہب کا اپنا اندرونی اور روحانی تقاضا ہے جو ابھر کر زندگی کی ایک خاص تشکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس کی ابتدائی صلاحیتیں ہر ہر مذہب میں پہلے سے موجود ہوتی ہیں۔ جو وقت و زمانہ کی مناسبتوں سے تکمیل پذیر ہوتی، اور ریاضت و علم کی گوناگوں صورتوں کو جنم دیتی رہتی ہیں۔

بکر نے اس سلسلہ میں معتزلہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ اور بزعم خویش یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ گروہ اگر یونانی علوم و معارف سے بہرہ مند نہ ہوتا تو اس کامیابی سے مخالفین اسلام

---

(۱) دیکھیے الامتاع والموانسۃ ص ۱۰۴ میں سیرافی کا مناظرہ

کے شبہات کا جواب نہ دے پاتا۔

اس میں شبہ نہیں کہ معتزلہ کی متکلمانہ سرگرمیوں نے اسلام کی تعبیر و تشریح کے سلسلہ میں گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ ان کی علمی و عقلی کاوشیں فکر اسلامی کا بہترین سرمایہ ہیں۔ مگر ہم یہ بات نہیں سمجھ پائے کہ اس سے عربوں کے اس شوق فزوں کی توجیہ کیونکر کی جائے گی کہ جو علوم عقلیہ کے ترجمہ و تشریح کا باعث ہوا۔

اس قدرے طویل بحث کے بعد آیئے اب اصل سوال کی طرف عنان توجہ کو موڑیں۔ اور یہ بتانے کی کوشش کریں کہ فلسفہ و دانش کے یونانی دفاتر کب عربی کے فصیح و بلیغ قالب میں ڈھلے اور ان پر مترتب اثرات نے ہمارے علوم و فنون کے کن کن گوشوں کو متاثر کیا۔

## مؤرخین کی سہل انگاری۔ بنوامیہ کے زمانہ میں علوم عقلیہ کا ترجمہ ہو چکا تھا

عام طور پر مؤرخین جب علوم و فنون کے ضمن میں ترجمہ و انتقال کی کوششوں کا تذکرہ کرتے ہیں تو از راہ سہل انگاری اس افتخار کا مستحق صرف عباسیوں کو قرار دیتے ہیں حالانکہ اس افتخار کے منزاوار تنہا بنوامیہ ہیں۔ اس سلسلہ میں ہمارے سامنے دونوں قسم کے شواہد ہیں۔ دستاویزی بھی اور عقلی و استدلالی بھی۔ پہلے دستاویزی شواہد ملاحظہ ہوں:

(۱) ابن کثیر کہتے ہیں:

| | |
|---|---|
| ان علوم الاوائل دخلت الی بلاد الاسلام فی القرن الاول لما فتحوا بلاد العجم لکنها لم تکثر فیهم ولم تنتشر لما کان السلف یمنعون من الخوض فیها[1] | اوائل کے علوم و معارف اسلامی ملکوں میں پہلی صدی ہجری میں منتقل ہو چکے تھے مگر ان کو کثرت و فروغ اس بنا پر حاصل نہیں ہو سکا کہ سلف ان میں غور و فکر کرنے سے روکتے تھے۔ |

ظاہر ہے علوم اوائل سے وہی علوم ہو سکتے ہیں جن کا تعلق یونان کے خزائن علمی سے ہے۔

---

(۱) صون المنطق سیوطی ص ۱۲ بحوالہ مناہج البحث ص ۶

(۲) ملا صدرالدین شیرازی کی اس تصریح سے ابن کثیر کے دعویٰ کی مزید توثیق ہوتی ہے:

| | |
|---|---|
| وقع بایدیہم مانقلہ جماعۃ فی عہد بنی امیۃ کتبہم من کتب اسامیہ تشبہ اسامی الفلاسفۃ فظن القوم ان کل اسم یونانی ہو فیلسوف ووجدوا فیہا کلمات استحسنوہا وذہبوا الیہا وفرعوا رغبۃً فی الفلسفۃ وانتشرت فی الارض وہم بہا فرحون (۱) | ان لوگوں کے ہاتھ کچھ ایسی کتابیں لگیں جو یونانی کتابوں کا ترجمہ تھیں اور اس میں جو نام تھے وہ فلاسفہ کے ناموں سے ملتے جلتے تھے جن سے ان کو دھوکا ہوا اور انھوں نے ازراہ غلط فہمی یہ سمجھ لیا کہ ہر شخص جو یونانی نام سے موسوم ہے فلسفی ہی ہے پھر ان میں کچھ حسب منشا باتیں دیکھیں جن کو انھوں نے پسند کیا اور ان کے قائل ہو گئے۔ یہی نہیں ان پر انھوں نے کئی مسائل کی تفریع بھی کی۔ پھر جب ان باتوں ؟ فروغ حاصل ہوا تو اس پر بیاترانے لگے۔ |

(۳) ڈاکٹر ماکس مایرہوف ( Meyerhof ) نے اپنے ایک لیکچر میں خالد بن یزید بن معاویہ کے بارہ میں "الفہرست" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ لوگ انھیں حکیم آل مروان کے نام سے پکارتے تھے۔ ان سے متعلق کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ انھوں نے اپنے زمانہ میں سکندریہ کے بعض علما کو اس کام پر لگایا تھا کہ وہ ارجانون ( Orgnon ) کا یونانی سے براہ راست عربی میں ترجمہ کریں۔(۲)

جہاں تک مسئلہ کے استدلالی پہلو کا تعلق ہے دو نکات خصوصیت سے قابل غور ہیں:

(۱) تاریخی طور پر یہ جانی بوجھی حقیقت ہے کہ پہلی صدی کے آخر تک اقوام عجم کا بہت بڑا حصہ اسلام کے زیر نگیں آچکا تھا، اور غزوات و فتوحات کا وہ سلسلہ جو آنحضرتؐ کے دور سے شروع ہوا اب قریب اختتام پذیر تھا۔ اور صحابہ و تابعین کی بہت بڑی تعداد نے سخت کوشی اور جہاد کی پر محن زندگی کی طرف سے یکسو ہو کر عراق و شام میں مستقل طور پر بود و باش اختیار کر لی تھی۔

---

(۱) الاسفار الاربعۃ مطبوعہ تہران ص ۱۷۰ (۲) مناہج البحث ص ۷، مقالہ من الاسکندریۃ الی بغداد

اور ٹھاٹھ سے رہ رہے تھے۔ یہ وہ دور تھا جس میں انھیں عجمی اور مفتوح اقوام کی تہذیب و تمدن کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ پھر مسلمان حکمران چونکہ عقائد کے معاملہ میں حد درجہ روادار تھے اس لیے بے دریغ بحث و مناظرہ کی محفلیں بھی جمنے لگیں۔ اور توحید، الوہیت مسیح اور جبر و قدر ایسے مسائل پر تفصیل اور جرأت کے ساتھ اظہار خیال ہونے لگا۔ ان مباحث کا ذکر ہمارے ہاں تاریخ، حدیث اور ادب و محاضرہ کی کتابوں میں جا بجا ملتا ہے۔ اس کی تائید شام کے ان متعدد مخطوطات سے ہوتی ہے جو حال ہی میں دریافت ہوئے ہیں۔ ان میں اس دور کے عقلی اور متکلمانہ مباحث کی اچھی خاصی روداد درج ہے۔[1]

سوال یہ ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ مسلمان ایسے مناظروں سے دلچسپی لیں اور اس عقلی و فکری ماحول سے بے گانہ رہیں کہ جس کی وجہ سے اس نوع کی معرکہ آرائیاں وجود میں آتی ہیں۔

(۲) دوسرا نکتہ اس سلسلہ کی اہم اور تکمیلی کڑی ہے۔ ہمارے مؤرخین جب اعتزال اور قدریت کی تاریخ بیان کرتے ہیں تو عموماً واصل بن عطا، یا عمرو بن عبید سے متعلق اس قصہ کو نقطۂ آغاز کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں کہ جب ان میں سے ایک صاحب نے حسن بصری کی مجلس درس میں متکلمانہ چھیڑ چھاڑ شروع کی تو انھوں نے انہیں اس مبتدعانہ ذہنیت پر سختی سے ڈانٹا اور اپنے حلقۂ درس سے الگ تھلگ اور معتزل رہنے کی تلقین کی تاکہ ان کے گمراہ کن خیالات سے دوسرے سادہ دل طلبا ر متاثر نہ ہوں۔

ہم معتزلہ کی وجہ تسمیہ کے بارہ میں ان بحثوں میں نہیں پڑتے جن کو گولڈ سیہر، فلینو اور ٹولف وغیرہ نے چھیڑا ہے۔ ہمیں جو کچھ کہنا ہے اس کا دو لفظوں میں حاصل یہ ہے کہ وہ افکار و تصورات جنھوں نے واصل اور عبید کو اہل السنت کی مخالف صفوں میں لا کھڑا کیا، کیا یکایک ان کی سطح قلب پر ابھر آئے تھے، یا ان خیالات کو ابھارنے کا باعث اقوام عجم کی وہ علمی و ثقافتی کوششیں تھیں جو

---

(۱) مناہج البحث ص،

حفاظت و دفاع کی غرض سے بروئے کار لائی گئی تھیں۔

دلائل کے اس تجزیہ سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا ہونی چاہیے کہ ہم عہد عباسی کی ان زریں مساعی کی تحقیر کرنے کے درپے ہیں کہ جن کی بدولت عالم اسلامی میں ایک طرح کی فکری بیداری پیدا ہوئی۔ یا "بیت الحکمۃ" نے فلسفہ و دانش کی جو شاندار خدمات انجام دی تھیں ان کو کسی درجہ میں بھی گھٹا کر دکھانا چاہتے ہیں۔ حاشا وکلّا ہمارا یہ مقصد نہیں۔ ہم صرف یہ چاہتے ہیں کہ تاریخ کو مسخ نہ کیا جائے اور جس گروہ یا جن اشخاص نے بھی کوئی کارنامہ انجام دیا ہے اس کا کھلے بندوں اعتراف کیا جائے۔

## منطق کے ارتقاء سے ہمارے ہاں کے علوم وفنون کس حد تک متاثر ہوئے

یہ جواب تشنہ رہے گا اگر ہم سوال کی اس شق کی وضاحت نہ کریں کہ منطق کے فروغ وارتقاء سے ہمارے ہاں کے علوم وفنون پر کیا اثر پڑا؟

یوں تو منطق کی اشاعت وفروغ سے کم وبیش سارے ہی علوم ہمارے ہاں متاثر ہوئے ہیں حتیٰ کہ نحو کے دامن پر بھی اس کے چھینٹوں کے داغ ہیں۔ مگر خصوصیت سے جس فن نے اس کے اثرات کو قبول کیا وہ اصول فقہ ہے۔ اس میں دلالت الفاظ کی باریک بحثیں، عام وخاص کی تفریق، اور اصل وتفریع کے قاعدے تمام تر منطقی رنگ وروغن لیے ہوئے ہیں۔ اسی طرح استدلال واستنباط کے پیمانوں کی تعیین، ترتیب اور مصطلحات تک میں بھی اسی کی شوخیوں کی جھلک ہے۔ مثلاً قیاس، علت، حکم، طرد، دوران، اور تنقیح المناط وغیرہ یہ تمام انداز ایسے ہیں جن پر منطق کی چھاپ نمایاں ہے۔

یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ ہمارا منشا ہرگز یہ ثابت کرنا نہیں ہے کہ اصول فقہ کا قابلِ قدر علم یونانیوں کی خوشہ چینی کا نتیجہ ہے۔ یا اس کی تدوین فقہ وقانون کے فطری تقاضوں کے مطابق نہیں ہوئی ہے۔ ہمارا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ ہم اپنے ہاں کے جلیل القدر اصولیوں کے ان تنقیدی کارناموں سے ناواقف ہیں۔ کہ جس میں انھوں نے منطق کو خصوصیت کے ساتھ ہدفِ

اعتراض ٹھہرایا ہے۔

ہمارا مدعا صرف یہ ہے کہ علم کے بعض گوشوں میں مخالفت کے باوجود اصول فقہ میں مسائل کی تفہیم، انداز استدلال، مصطلحات اور رد و قبول کے پیمانے سب ایسے ہیں کہ جن سے صاف صاف منطقی انداز و نہج کی اثر آفرینیوں کا پتہ چلتا ہے۔

اس ضروری اور قدرے طویل تمہید کے بعد ہیں اپنے اصل موضوع کی طرف لوٹنا ہے اور براہ راست ان مباحث سے تعرض کرنا ہے کہ جن میں علامہ ابن تیمیہ نے ارسطاطالیسی منطق کی تردید و ابطال کے سلسلہ میں اپنی ذہنی و فکری صلاحیتوں کا بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ لیکن ہمیں اجازت دیجیے کہ تھوڑی دیر کے لیے ہم بحث و نظر کے تیسرے مرحلے سے عہدہ برآ ہولیں۔

## ردِ منطق کا تاریخی پس منظر

سوال یہ ہے کہ منطق کے خلاف ردِ عمل کب اور کن اسباب و عوامل کی بنا پر شروع ہوا، یہ سوال ایسا اہم ہے کہ اس کے جواب پر غور و فکر کیے بغیر علامہ کے تنقیدی موقف کی اہمیتوں کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔

بات یہ ہے کہ منطق اگرچہ ایک مستقل بالذات فن ہے جو استدلال و استنباط کی مختلف شکلوں اور پیمانوں پر اس نقطۂ نگاہ سے بحث کرتا ہے کہ ان میں کون حق و صواب کو محیط ہیں، اور کون ایسے ہیں کہ جن سے خطا و لغزش کے امکانات ابھرتے ہیں۔ تاہم فلسفہ اور علوم عقلیہ سے اس کے ربط و تعلق کی جو نوعیت ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اور ربط و تعلق کی یہی وہ نوعیت تھی جس کی بنا پر اہل علم میں اس کے بارہ میں دو مختلف رائیں پیدا ہوئیں۔ ان لوگوں کے حلقوں میں اسے ہاتھوں ہاتھ لیا گیا جو فلسفہ و دانش کے اس یونانی ذخیرہ کو متاع بے بہا سمجھتے تھے۔ اور ان حضرات نے شروع ہی سے اسے مشتبہ اور مشکوک نظروں سے دیکھا کہ جو علوم عقلیہ کے محتویات سے مطمئن نہیں تھے اور دیانتداری سے سمجھتے تھے کہ یونانی تعلیمات اسلامی فکر و روح کے سراسر منافی ہیں۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اہل السنت اور حکماء میں باہم ٹھن گئی۔ چنانچہ ائمۂ اہل سنت نے تو حکماء کو ملحد زندیق ٹھہرایا۔ اور پوری پوری کوشش کی کہ اسلامی مدارس، معاشرہ اور عوام ان کے خیالات سے متاثر نہ ہوں۔ دوسری طرف حکماء نے انھیں فلسفہ و حکمت کے تقاضوں سے بے خبر۔ اور اسلام کی فکری و عقلی ثروت سے عاری قرار دیا۔

اختلاف رائے کے یہ دونوں دھارے پورے زور کے ساتھ پہلو بہ پہلو بہتے رہے اور ان میں غیر معمولی شدت اس وقت پیدا ہوئی جب علوم عقلیہ کے شیدائیوں میں سے بعض نے حدود اعتدال سے متجاوز ہو کر علانیہ اسلامی تصورات و عقاید سے بیزاری کا اظہار کرنا شروع کر دیا۔ جیسا کہ ابن اثیر نے الکامل میں عبداللہ بن ناقیا کے بارہ میں لکھا ہے۔

یطعن علی الشرائع[1] کہ شرائع پر زبان طعن دراز کرتا تھا۔

یا جیسا کہ یاقوت نے احمد النہرجوری سے متعلق کہا ہے:

متظاہراً بالحاد غیر مکاتم لہ[2] ملحدانہ افکار کو اپنانے والا جس نے کبھی ان خیالات کو چھپانے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

ان دو مثالوں کو دو شخصوں کی ذاتی رائے تک محدود نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ ان سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنا چاہیے کہ عقلیہ کے فروغ و ارتقاء نے اسلامی معاشرہ میں ملحدانہ فتنوں کو کس درجہ ابھار دیا تھا۔

اعمال میں تساہل، اسلامی عقائد کا استخفاف، جبر و قدر، اور صفات سے متعلق لاطائل اور بے سود بحثیں۔ یہ تھے وہ عوامل جنھوں نے فقہا، محدثین، اور صوفیاء کی صفوں میں ناراضی اور عناد کی ایک لہر دوڑا دی۔

---

(۱) الکامل طبعہ بولاق ج ۱۰ صفحہ ۸۱ (بحوالہ التراث الیونانی ص ۱۲۸)

(۲) یاقوت ج ۲ ص ۱۲۰ بحوالہ کتاب مذکور

## علامہ ابن الصلاح کا فتویٰ

اس نزاع کو علامہ ابن الصلاح کے مخالفانہ فتویٰ نے اور تیز کر دیا۔ فلسفہ کے بارہ میں انہوں نے کہا:

الفلسفة اُسّ السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال۔ ومثار الزيغ والزندقة وتفلسف عميت بصيرته، عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباہرة۔ (۱)

فلسفہ بے وقوفی کی بنیاد ہے۔ ضعف و انحلال کی جڑ ہے۔ تحیر و گمراہی کا خمیر ہے۔ اور الحاد و زندقہ کے فتنوں کو ابھارنے والا ہے۔ اور جس نے بھی فلسفہ کو اپنا اوڑھنا اور بچھونا بنایا۔ اس کی بصارت ضائع ہو گئی، اور اس کی بصیرت سے، اس شریعت پاک کے محاسن یکسر اوجھل ہو گئے کہ جن کو کھلے ہوئے اور واضح دلائل کی حمایت حاصل ہے۔

منطق سے متعلق اس دوٹوک رائے کا اظہار کیا

اما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر۔ (۲)

جہاں تک منطق کا تعلق ہے اس کے متعلق ہماری رائے یہ ہے کہ یہ حصول فلسفہ کا، اور شر کے سبب اور ذریعہ کو بھی شر ہی کہنا چاہیے۔

ابن الصلاح چونکہ محدثین میں اونچے درجہ پر فائز تھے اس لیے ان کی رائے کو بہت اہمیت دی گئی۔ اور اس کی صدائے بازگشت کو حکومت کے ایوانوں سے لے کر علماء کے حلقوں تک یکساں احترام کے ساتھ سنا گیا۔ ان کے علاوہ جن لوگوں نے منطق و علوم عقلیہ کے خلاف قلم اٹھایا وہ فکر و نظر کے مختلف مدارس سے تعلق رکھنے والے ہیں۔ ان میں ابوسعید سیرانی، سہروردی، ابوالبرکات نوبختی۔ امام الحرمین جوینی، جبائی، ابوہاشم، ابن حزم اور قاضی ابوبکر بن الطیب کے نام نامی بہت مشہور ہیں۔ ان میں کئی حضرات کا ذکر علامہ ابن تیمیہ نے بھی اپنے تنقیدی شاہکار الرد علی المنطقیین

---

(۱) التراث الیونانی، ص ۱۶۰ (۲) التراث الیونانی ص ۱۱۲

میں بھی کیا ہے۔

ان میں سے بعض حضرات کی تحریروں میں بحث وتنقید نے ایک دوسرا ہی رخ اختیار کیا ہے علامہ ابن الصلاح نے تو صرف اس مدرسہ فکر ہی کی ترجمانی پر اکتفا کیا تھا کہ جو علوم عقلیہ اور منطق کو ان کی عملی مضرتوں کی بنیاد پر قابلِ مذمت ٹھہراتا ہے۔ مگر ان حضرات نے اس سے مختلف روش اختیار کی۔ ان کے نقطۂ نظر سے بجائے خود یہ علوم ہی قابلِ اعتراض مواد کے حامل ہیں۔ یہی نہیں ان کے نزدیک کتاب وسنت فکر وعقیدہ کے جن معارف کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں۔ ان کی قدر و قیمت یونان کے ان ہفوات سے کہیں زیادہ ہے۔

ان اعتراضات کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ان لوگوں کی تحریروں میں منطق سے متعلق وہ تمام اعتراضات بھی درج ہیں جو صدیوں پہلے رواقی ( Stoic ) حکماء پیش کر چکے تھے یا یونانی متشککین ( Sceptics ) دہرا چکے تھے۔ اس نوع کے تنقیدی افکار کا ماخذ کون تھا؟ تحقیق کے ساتھ اس کا جواب دینا مشکل ہے۔ کیونکہ تاریخ اس بارہ میں قطعی ساکت ہے کہ ارسطاطالیسی فلسفہ کے پہلو بہ پہلو رواقی فلسفہ کا بھی کبھی ترجمہ ہوا تھا۔ ہاں یہ کہنا البتہ قرین قیاس ہے کہ بحث ومناظرہ اور بالمشافہات چیت کے سلسلہ میں مسلمان علما کو جن راہبوں سے واسطہ پڑا تھا ان میں کی اکثریت ان لوگوں پر مشتمل تھی جو رواقی فلسفہ کے علمبردار تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان مؤرخین اور حکماء اس فلسفہ سے اچھے خاصے روشناس معلوم ہوتے ہیں شہرستانی کہتے ہیں:

حکماء اہل المظال وہم خروسیس وزینون[1] — حکماء اہل رواق، اور یہ ہیں خروسیس اور زینو۔

اسفار اربعہ کے مصنف کا قول ہے:

انہ اراد ان یجمع اقوال المشائین و نقادۃ — اس نے یہ چاہا ہے کہ مشائین اور رواقی حکماء میں سے چیدہ

---

(۱) شہرستانی الملل والنحل ج ۲، ص ۳۲

اہل الاشراق من الحکمار الرواقیین[1]" اشراقیین کے اقوال میں تطبیق دیں۔
بہرحال یونانی منطق سے متعلق تردید و ابطال کا یہ ہے وہ پس منظر جس میں کہ علامہ ابن تیمیہ نے شعور و ادراک کی آنکھیں کھولیں۔
ان کی بے مثال ذہانت، جامعیت علوم اور فکر و علم کی گہرائیوں نے نقد و تبصرہ میں کیا اضافہ کیا، اور ادراک و بصیرت کے کن خوارق کی نشاندہی کی اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔ (باقی)

---

رفیع اللہ

# قربانی کی فقہی حیثیت

اہل سنت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ کتاب وسنّت کے بعد شرعی احکام کی تفصیلات میں ائمۂ مذاہب اربعہ (ابوحنیفہ، شافعی، مالک، ابن حنبل) کو سند کی حیثیت حاصل ہے۔ اس کی بڑی وجہ تو یہ ہے کہ ان بزرگوں کا زمانہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اتنا قریب تھا کہ وہ بڑی آسانی سے آپؐ کے اور صحابہ کے اقوال وافعال اچھی طرح معلوم کر سکتے تھے۔ اور ساتھ ہی انھیں علوم اسلامیہ وعربیہ میں کمال حاصل تھا۔ اور وہ تقویٰ کی اعلیٰ بلندیوں پر تھے۔

یہی وجہ ہے کہ عامۃ المسلمین نے ہمیشہ ان ائمۂ عظام پر پورا پورا اعتماد کیا ہے۔ لیکن بعض اوقات فقہی موشگافیوں کے ذریعے ان اکابر امت کی حیثیت کو غلط طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ اور بہت سے فقہی مسائل میں افراط وتفریط سے کام لیا گیا اور لیا جاتا ہے۔ انہی میں سے ایک مسئلہ قربانی کا بھی ہے۔

عوام کو فقہی موشگافیوں سے بچانے کے لیے مذاہب اربعہ کے روشن فکر مصری علماء نے فقہ کی ایک نفیس ترین کتاب "الفقہ علی المذاہب الاربعہ" تالیف کی ہے جسے تمام اسلامی دنیا میں قبول عام حاصل ہو چکا ہے۔ اس کتاب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اول نظر ہی میں معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ کون سے مسائل ہیں جن پر ائمۂ مذاہب اربعہ کی اکثریت متفق ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں قربانی کے مسئلہ کو بھی ایسا واضح طور پر پیش کیا گیا ہے کہ کسی تاویل کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

قربانی کے حکم کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ سنت ہے۔

"اما حکمھا فھو سنۃ" (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ج ۱، ص ۵۹۳) الاضحیۃ سنۃ عین مؤکدۃ

یثاب فاعلہا ولا یعاقب تارکہا (ایضاً)۔ یعنی قربانی سنت عین مؤکدہ ہے کرنے والا ثواب کا مستحق ہوگا اور ترک کرنے والے پر کوئی گرفت نہیں۔

کتنے واضح الفاظ ہیں کہ قربانی ایک کارِ ثواب ضرور ہے لیکن نہ کرنے والے پر شریعت کی طرف سے کسی قسم کی گرفت نہیں۔

قربانی کے متعلق مندرجۂ بالا مسلک صرف ائمۂ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ[1]، امام شافعیؒ، اور امام احمد بن حنبلؒ کا ہی نہیں ہے بلکہ حنفی فقہ کے دو بڑے امام یعنی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ بھی ان کے ہم نوا ہیں۔

وقال ابوحنیفۃ الضحیۃ واجبۃٌ علی المقیمین فی الامصار الموسرین ولا تجب علی المسافرین وخالفہٗ صاحباہٗ ابویوسف ومحمد فقالا انہا لیست بواجبۃٍ (بدایۃ المجتہد ج ۱، ص ۴۱۵)۔

(ترجمہ) امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ خوش حال شہری جو حالتِ سفر میں نہ ہوں ان پر قربانی واجب ہے۔ مسافروں پر نہیں ہے۔ لیکن صاحبین یعنی امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک قربانی واجب نہیں ہے۔

یہاں پر یہ بات واضح ہو جانی چاہیے کہ حنفی فقہ زیادہ تر انہی تینوں ائمہ سے عبارت ہے۔ کہیں امام ابوحنیفہؒ کے قول کو ترجیح دے کر فتویٰ دیا جاتا ہے اور کہیں امام ابویوسف اور امام محمد کے اقوال کو اختیار کیا جاتا ہے۔ بلکہ حنفی فقہ میں زیادہ تر صاحبین کے اقوال ہی کو ترجیح دی گئی ہے۔

حق یہ تھا کہ حنفی فقہ کے ان ائمہ کے ان اقوال کو اختیار کیا جاتا جو ائمہ مذاہب ثلاثہ سے متفق ہوں۔ لیکن معاملہ برعکس ہے۔ چنانچہ جب امام ابویوسف اور امام محمد کی رائے ائمۂ مذاہب ثلاثہ کے مطابق ہوں تو اس کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اوپر والے

---

(۱) امام مالکؒ کے نزدیک حاجی پر بھی کوئی قربانی نہیں ورخّص مالک للحاجّ فی ترکہا بمنیٰ (بدایۃ المجتہد ۱، ص ۴۱۵)

مسئلہ قربانی میں ہوا۔ اور جب کبھی امام ابوحنیفہ کا مسلک ائمہ ثلاثہ کے عین مطابق ہو تو اس کو چھوڑ کر امام ابویوسف کا مسلک اختیار کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً بٹائی کے غیر مشروع ہونے کے بارے میں امام صاحب دوسرے ائمہ کے ساتھ یک زبان ہیں۔ لیکن یہاں امام ابویوسف کے مسلک کو اختیار کر لیا گیا جنہوں نے اس مسئلہ میں کچھ جواز نکالنے کی کوشش کی۔

ائمہ مذاہب اربعہ نے قربانی کے متعلق یہ مسلک رسول اللہ صلعم اور صحابہ کے عمل کو سامنے رکھ کر متعین فرمایا۔ جس کی تائید متعدد روایات سے ہوتی ہے۔ قارئین ان روایات کو پڑھ کر قربانی کے صحیح مقام کا خود اندازہ لگا سکتے ہیں۔

اس مضمون کی ایک سے زائد حدیثیں ہیں کہ رسول اللہ صلعم مدینہ منورہ میں قربانی فرمایا کرتے تھے۔ بلکہ ایک روایت میں تو یہاں تک ہے کہ آپؐ کے لیے فرضیت کے درجے میں تھی۔ لیکن رسول اللہ صلعم کی قربانی کو بنی ہاشم کے تمام خاندان کے لیے کافی سمجھا جاتا تھا ہر گھر میں قربانی نہ ہوتی تھی۔ چنانچہ حضرت علی بن حسین فرماتے ہیں فمکثنا سنین لیس لرجل من بنی ہاشم یعنی قد کفاہ اللہ المؤنۃ برسول اللہ صلعم والغرم رواہ احمد۔

(نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار علامہ شوکانی ج ۵، ص ۱۱۰)

(ترجمہ) کہ بنی ہاشم میں سے کوئی بھی قربانی نہیں کرتا تھا اور وہ رسول اللہ صلعم کی قربانی کو اپنے لیے کافی سمجھتے تھے۔

خود رسول اللہ صلعم نے بھی اس کی وضاحت فرما دی تھی

ثلث کتب علیّ ولم تکتب علیکم۔ الضحی والاضحیۃ والوتر۔

(روح المعانی علامہ الوسی ج ۳۰، ص ۲۴۷)

(ترجمہ) کہ تین چیزیں میرے لیے تو فرض ہیں لیکن امت کے لیے نہیں۔ نماز چاشت قربانی اور وتر۔ اس حدیث میں نماز چاشت کا بھی ذکر ہے لیکن معلوم نہیں اسے بھی قربانی جتنی

اہمیت کیوں نہیں دی جاتی۔

ایک اور حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قربانی ہر شخص کے ارادے پر موقوف ہے۔

مَن رائی منکم ہلال ذی الحجہ واراد ان یضحی فلا یحلق شعراً ولا یقلم ظفراً حتیٰ ینحر اضحیتہ۔

(نیل الاوطار از علامہ شوکانی ج ۵، ص ۱۱۰)

تم میں سے جو حج کے مہینے کا چاند دیکھے اور قربانی کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو وہ قربانی ذبح کرنے سے پہلے نہ اپنے بال بنوائے اور نہ ہی ناخن ترشوائے۔

امام شافعی کی کتاب 'کتاب الام' اور ابوبکر جصاص کی کتاب 'احکام القرآن' میں شافعی اور مالکی فقہانے اس حدیث کو اپنے مسلک عدم وجوب کی تائید میں پیش کیا ہے۔[1]

صحابہؓ کا عمل کبھی عمل رسولؐ کے خلاف نہیں ہو سکتا تھا۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ اجلّ صحابہ صرف اس لیے عمداً قربانی نہیں کرتے تھے کہ لوگ اسے کہیں واجب نہ سمجھ لیں۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے متعلق واضح الفاظ میں یہ صحیح روایت موجود ہے کہ وہ قربانی نہیں کرتے تھے

وَقد بلغنا ان ابابکرٍ وعمر کانا لایضحیان کراہتہ ان یقتدی بہما لیظنَّ من رآہما انہا واجبۃ

(کتاب الام للامام شافعی ج ۲، ص ۱۸۹)

علامہ شوکانی نے بھی نیل الاوطار میں یہی روایت نقل فرمائی ہے۔ چونکہ روایت صحیح تھی اور اسے جھٹلانا ناممکن۔ اس لیے فقہی موشگافیوں سے اس کی اہمیت کم کرنے کی کوشش کی گئی۔

---

(۱) قرطبی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: قالوا: فقولہ اذا اراد احدکم ان یضحی فیہ دلیل علی ان الضحیۃ لیست بواجبۃ (ہدایۃ المجتہد ج ۱، ص ۵ ام) یعنی بعض فقہانے اس لفظ (خط کشیدہ) سے یہ استدلال کیا ہے کہ قربانی واجب نہیں ـــــ لیکن ہمارے خیال میں یہ استدلال قوی نہیں۔ محمد جعفر

چنانچہ حنفی فقہ کے ایک بہت بڑے امام علامہ ابن ہمام نے اس روایت کی یوں تاویل کی ہے :
انہما کانا لایضحیان فی حالۃ الاعسار مخافۃ ان یراہا الناس واجبۃ علی المعسرین (فتح القدیر شرح ہدایہ ج ۸، ص ۰۷)۔

یعنی حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ تنگ دستی کی حالت میں قربانی نہیں کرتے تھے تاکہ کہیں لوگ اسے تنگ دستوں کے لیے واجب نہ سمجھ لیں۔[۱]

"حالۃ الاعسار" کے الفاظ بڑھا کر خلفا کے عمل کو اپنے مسلک کے مطابق بنانے کی کوشش بے سند معلوم ہوتی ہے۔ بلکہ کوئی ضعیف روایت بھی اس مضمون کی نہیں ملتی جس سے یہ ثابت ہو کہ حضرت عمرؓ اور سیدنا ابوبکرؓ کے قربانی ترک کرنے کا سبب تنگ دستی ہو۔

رئیس المفسرین حضرت ابن عباس کا بھی یہی مسلک ہے بلکہ انھوں نے ایسی عملی مثال سے سمجھایا ہے کہ تاویل کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی۔

(مذہب ابن عباس ان لا وجوب قال عکرمۃ بعثنی ابن عباس بدرہمین اشتری بہما لحماً وقال من لقیت فقل لہٗ ہذہ اضحیۃ ابن عباس۔ (بدایۃ المجتہد از علامہ ابن رشد ج ۱، ص ۴۱۶)

(ترجمہ) اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک بھی قربانی واجب نہیں ہے۔ عکرمہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس نے انھیں دو درہم دیے کہ گوشت خریدنے کے لیے بھیجا۔ اور فرمایا کہ ہر ملنے والے سے کہہ دینا کہ بس یہی ابن عباس کی طرف سے قربانی ہے۔

تاویلات کی گنجائش نہ تھی تو لطیف باتیں بھی پیدا ہو گئیں۔ چنانچہ اس روایت سے ایک لطیف بات یہ نکالی جاتی ہے کہ گو حضرت ابن عباس قربانی نہیں کرتے تھے تاہم وہ اس دن دو درہم کا گوشت ضرور خرید لیتے تھے تاکہ قربانی کرنے والوں کے ساتھ مشابہت قائم رہے۔

لیکن اس کے علاوہ بھی لطیف باتیں نکل سکتی ہیں معلوم نہیں ان کی طرف دھیان کیوں

---

[۱] تنگ دستوں پر تو یوں بھی قربانی ضروری نہیں۔

نہیں دیا گیا۔

مثلاً قربانی کے دن بازار میں گوشت فروخت ہو رہا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہ عیدِ قربان کے دن بھی بازار سے گوشت خرید کر اپنی ضروریات پوری کرتے تھے۔

کیا اب بھی قربانی کے دن بازار میں گوشت فروخت ہوتا ہے؟

حضرت ابن عباس اگر دو درہم کا گوشت خرید کر قربانی سے مشابہت پیدا کرتے تھے تو حضرت بلالؓ قربانی کے لیے مرغ ذبح کرتے تھے۔

وروی عن بلال انہ ضحی بدیک (بدایۃ المجتہد ج ۱، ص ۴۱۶)

(ترجمہ) حضرت بلالؓ سے روایت کی جاتی ہے کہ انھوں نے قربانی کے لیے مرغ ذبح کیا۔[1]

شمس الائمہ امام سرخسی جو حنفی فقہ کے بہت بڑے امام ہیں حضرت ابو مسعود انصاری کا عمل نقل کرتے ہیں کہ ان کی ملکیت میں ایک ہزار بھیڑیں تھیں لیکن وہ صرف اس لیے قربانی ترک کر دیتے تھے کہ عوام اسے واجب نہ سمجھ بیٹھیں۔

وقال ابو مسعود انصاری یغدو علی الف شاۃ ویروح فلا اضحی مخافۃ ان یراہا الناس واجبۃ۔

(المبسوط علامہ سرخسی ج ۱۲، ص ۸)

(ترجمہ) اور حضرت ابو مسعود انصاری نے فرمایا کہ "میرے پاس صبح شام ایک ہزار بکریاں آتی جاتی ہیں لیکن میں اس خوف سے قربانی نہیں کرتا کہ لوگ اسے کہیں واجب نہ سمجھ لیں۔

اس کے بعد علامہ سرخسی ایک بہت ہی وزنی اعتراض نقل کرتے ہیں:

لو کان واجباً لم یحل لہ التنادل کما فی جزاء الصید (ایضاً)

---

(۱) حضرت ابن عباس اور حضرت بلال کی ان روایتوں کے بعد قرطبی لکھتے ہیں: وکل حدیث لیس بوارد فی الغرض الذی یحتج بہ فیہ فالاحتجاج بہ ضعیف (ایضاً ص ۴۱۶) یعنی وہ تمام حدیثیں جو اس مقصد کے لیے نہ آئی ہوں جس میں ان کو بطور حجت لایا جائے تو ان سے حجت لانا ضعیف ہے۔ (محمد جعفر)

یعنی اگر قربانی واجب ہوتی تو اس کا گوشت کھانا جائز نہ ہوتا۔ جیسا کہ حالتِ احرام میں ترکِ کار کرنے کے تاوان میں فدیے کے جانور کا گوشت قربانی کرنے والا خود نہیں کھا سکتا۔

لیکن اب تو یہ مسئلہ صرف قربانی کی کھالوں تک محدود رہ گیا ہے کہ وہ ذاتی مصرف میں نہیں لائی جا سکتیں حالانکہ صحابہ اسے بھی اپنے ذاتی مصرف میں لاتے تھے۔

ویتخذون منہا الاسقیۃ (موطا امام مالک ج ۱، ص ۱۸۴)

(ترجمہ) اور قربانی کی کھالوں سے مشکیزے بنا لیتے تھے۔ اس کی اجازت تو حنفی فقہ میں بھی ہے۔ محمد جعفر)

ذاتی استعمال تو کیا فقہاء نے تو اس کے فروخت تک کرنے کی اجازت دے رکھی ہے

واختلفوا فی جلدہا وشعرہا وما عدا ذلک مما ینتفع بہ منہا فقال الجمہور لا یجوز بیعہ وقال ابو حنیفہ یجوز بیعہ بغیر الدراہم والدنانیر ای بالعروض وقال عطاء یجوز بیعہ بکل شئی الدراہم والدنانیر وغیر ذلک (بدایۃ المجتہد ج ۱، ص ۴۲۴)

(ترجمہ) قربانی کی کھال، اون، اور دوسری فائدہ مند چیزوں کے فروخت کرنے کے متعلق اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک تو اس کا فروخت کرنا جائز نہیں لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک نقدی کے سوا سامانِ ضرورت کے عوض اس کی فروخت جائز ہے اور عطاء نقدی کے عوض بھی فروخت کو جائز کہتے ہیں۔

مزید براں اگر قربانی واجب ہوتی تو دوسری عبادات کی طرح کم از کم اس کے دنوں کی تعیین کے متعلق فقہاء میں کوئی اختلاف نہ ہوتا۔ حالانکہ کتب فقہ کے مطالعے سے یہ ذہن نشین ہوتا ہے کہ کسی کے نزدیک یہ چار دن ہے تو کوئی صرف ایک دن کہتا ہے اور کوئی ذوالحجہ کا سارا مہینہ یعنی بقیہ بیس دن۔

وقال الشافعی والاوزاعی الاضحی اربعۃ ایام۔ یوم نحر وثلاثۃ ایام بعدہا وروی عن جماعۃ انہم قالوا الاضحی فی یوم واحد وہو یوم النحر خاصۃ وقد قیل الی آخر یوم من ذی الحجہ وہو شاذ لا دلیل علیہ (بدایۃ المجتہد ج ۱، ص ۴۲۲)

(ترجمہ) امام شافعی اور امام اوزاعی کے نزدیک قربانی چار دن ہے۔ قربانی کا دن اور اس کے بعد تین دن اور دیگر علماء کی ایک کثیر جماعت سے یہ روایت کی گئی ہے کہ قربانی صرف ایک دن ہے اور وہ خاص قربانی کا دن ہے اور بعض نے نواسے ذی الحجہ کے آخری دن تک جائز قرار دیا تاہم یہ قول شاذ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔

اور خود علامہ ابن رشد ایک ہی دن کو ترجیح دیتے ہیں۔

واذا کان الاجماع قد انعقد انہ لایجوز الذبح منہا الا فی الیوم العاشر وہی محل الذبح المنصوص علیہا فواجبٌ ان یکون الذبح انما ہو یوم النحر فقط۔ (ہدایۃ المجتہد ج ۱، ص ۳۲۳)۔

(ترجمہ) اور جب اس پر اجماع ہے کہ شریعت کی رو سے دسویں دن کے علاوہ قربانی ذبح کرنا جائز نہیں تو ضروری ہے کہ قربانی صرف دسویں دن ہی ہونی چاہیے۔

انہی روایات کے پیش نظر امت کے فقہا کی عظیم اکثریت نے یہ فیصلہ دیا کہ قربانی کار ثواب ضرور ہے لیکن ترک کرنے والے پر شریعت کی طرف سے کوئی گرفت نہیں۔

---

ڈاکٹر احمد شلبی
مترجم محمد حسین زبیری

# قرونِ وسطیٰ میں اسلامی کتب خانے

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت مارچ ۱۹۶۳ء)

## کتب خانہ کی مالی حالت

مدارس کی طرح کتب خانوں کے لیے بھی اوقاف تھے جن کی آمدنی سے عمارت کا رکھ رکھاؤ کتابوں کی خریداری اور عملہ کی تنخواہوں کا کام چلتا تھا۔ کتب خانوں کے مالیات کے سلسلے میں مختلف قسم کی فیاضیوں کا ذکر آتا ہے۔ چند مثالیں درج ذیل کی جاتی ہیں۔

حنین بن اسحاق جن کتابوں کا ترجمہ عربی میں کرتا تھا تو خلیفہ مامون رشید ان کتابوں کے وزن کے برابر اس کو سونا عطا کرتا تھا"(۱) الواثق کی توجہ غیر زبان کی کتابوں کے تراجم پر مرکوز تھی یحییٰ بن ماسویہ اس کا دست راست تھا اور واثق اس پر انعام واکرام کی بارش کیا کرتا تھا۔ ایک مرتبہ اس نے تین لاکھ درہم عطا کیے"(۲)

محمد بن عبدالملک الزیات کے مترجمین اور کاتبوں کے معاوضہ کا ماہانہ خرچ دو ہزار دینار بتایا جاتا ہے"(۳)

الحاکم کے کتب خانے کے سالانہ میزانیہ میں اور بھی تفصیلات ملتی ہیں۔ المقریزی(۴) سے روایت ہے کہ اس کے اخراجات کی تفصیل یہ تھی:

کاغذ برائے نقل نویساں (غالباً ان کی تنخواہیں بھی اسی میں شامل تھیں) ۹۰ دینار

---

(۱) ابن ابی اصیبعہ، ج ۱، ص ۲۰۶ (۲) اسلامک سولزیشن (خدابخش) ص ۲۷۹ (۳) ابن ابی اصیبعہ ج ۱، ص ۲۰۶
(۴) الخطط، ج ۱، ص ۴۵۹

| | |
|---|---|
| مہتمم کتب خانہ کی تنخواہ | ۴۸ دینار |
| خدمت گار کی تنخواہ | ۱۵ دینار |
| مرمت کتب (غالباً جلد ساز کی اجرت بھی شامل تھی) | ۱۲ دینار |
| کاغذ قلم اور سیاہی (جو مفت دیئے جاتے تھے)۔ | ۱۲ دینار |
| چٹائیاں (عبادان سے آتی تھیں) | ۱۰ دینار |
| پانی | ۱۰ دینار |
| موسم سرما کے لیے اونی قالین | ۵ دینار |
| موسم سرما کے لیے گدے | ۴ دینار |
| دروازوں کے پردوں کی مرمت | ۱ دینار |

مدرسہ المستنصریہ کے مہتمم کتب خانہ کو پانچ سیر روٹی، دو سیر گوشت اور دس دینار ماہانہ دیے جاتے تھے اور اسی کتب خانے کے "مناول" کی اجرت دو سیر روٹی اور سالن اور دو دینار تھی۔[1]

### اقسام کتب خانہ

کتب خانے نمایاں طور پر تین قسم کے تھے ان میں سے ہر ایک کا تذکرہ الگ الگ کیا جائے گا۔ ہمیں یہ دکھلانا ہے کہ ان کتب خانوں نے تعلیم و تربیت میں کیا اضافہ کیا لہذا ہمیں بانی کتب خانہ کی معاشری حیثیت سے کوئی سروکار نہیں کہ آیا وہ خلیفہ وقت تھا یا ایک معمولی شہری ہمیں تو صرف کتب خانے کے قیام سے مطلب ہے لہذا ان تینوں اقسام کے کتب خانوں کو ہم بہ ترتیب ذیل بیان کرتے ہیں:

(۱) کتب خانہ عام (۲) نیم سرکاری کتب خانہ (۳) ذاتی کتب خانہ

### کتب خانہ عام

عام کتب خانے عموماً مساجد اور تعلیم گاہوں میں قائم کیے گئے تھے اور بڑی کثیر تعداد میں تھے

---

(۱) خزائن الکتب القدیمۃ فی العراق (جرجیس عواد) ص ۱۶۵

یہاں تک کہ کوئی مسجد یا مدرسہ ایسا نہ تھا جہاں طلبا کے لیے کتابوں کا مجموعہ نہ ہو لہٰذا معاشرہ میں مختلف مدارج کے لوگ ان کتابوں سے استفادہ کرتے تھے۔ ذیل میں ہم صرف چند کتب خانوں کی مثالیں پیش کریں گے کیونکہ تمام کتب خانوں کے حالات بیان کرنے کے لیے ایک دفتر چاہیے:

بیت الحکمۃ

یہ امر ابھی تک متنازع فیہ ہے کہ بیت الحکمۃ کا بانی کون تھا۔ لیکن ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا حقیقی بانی ہارون الرشید تھا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں یہ بات تاریخ کے صفحات میں موجود ہے کہ علاّن الشعوبی بیت الحکمہ میں ہارون اور مامون کا نقل نویس تھا[1] اور یہ کہ ابوسہل ابوالفضل بن نوبخت ہارون کے خزانۃ الحکمۃ میں مترجم تھا۔[2]

یحییٰ بن خالد اس تحریکِ علمی کا نگران تھا۔ اس نے ہندوستان سے پنڈت بلوائے اور ان کے توسط سے ہنود کے خزانۂ علم پر مسلمانوں کو دسترس حاصل ہوئی۔ ایرانیوں کی تصانیف پر خاص طور پر توجہ دی گئی کیونکہ برامکہ ایرانی النسل تھے۔[3] بازنطین پر فتح حاصل ہونے کے بعد ہارون الرشید کو یونانی تصانیف بھی ملیں جن کے ترجمہ کے لیے یوحنا بن ماسویہ کو مقرر کیا گیا۔[4]

حقیقت میں اس ادارہ کو مامون رشید کی سرپرستی میں بہت شہرت حاصل ہوئی۔ وہ خود بھی ایک بہت بڑا عالم اور آزاد خیال خلیفہ تھا۔ مامون رشید نے اس کتب خانے کو ترقی دینے میں بے انتہا سعی و کوشش کی حتیٰ کہ چمڑے پر حضرت عبدالمطلب کی ایک تحریر بھی اس کے لیے حاصل کی گئی۔[5] مامون الرشید کی درخواست پر صقلیہ کے حکمران نے یونانی کتابوں کا وہ ذخیرہ بھیج دیا تھا جو ایک مکان میں بند تھا اور جہاں کوئی نہ جا سکتا تھا۔ مامون الرشید کو یہ ذخیرۂ کتب حاصل کر کے بے حد مسرت ہوئی اور

---

(۱) الفہرست (ابن الندیم) ص ۱۵۱ (۲) الفہرست (ابن الندیم) ص ۲۸۲

(۳) Islamic Libraries (خدابخش) XIX Century.

(۴) ابن ابی اصیبعہ، ج ۱، ص ۱۷۵، ۱۸۷ (۵) الفہرست ص ۷،۸

وہ سب کتابیں سہل بن ہارون مہتمم بیت الحکمۃ کے حوالے کر دی گئیں۔[1] ایک روایت یہ بھی ہے کہ سلطنت بازنطینہ کے خلاف جنگ میں بالادستی حاصل ہوگئی تو مامون الرشید نے عارضی صلح کے دوران میں شہنشاہ بازنطین سے خط و کتابت کی اور چیدہ چیدہ یونانی تصانیف کا مطالبہ کیا اور جب اس خط کا جواب اثبات میں آگیا تو مامون الرشید نے الحجاج بن مطر، ابن البطریق، اور سلام کو بھیجا جنھوں نے بہترین کتابوں کو منتخب کر لیا اور یہ سارا ذخیرہ بیت الحکمۃ میں رکھا گیا اور سب کتابوں کا عربی میں ترجمہ کر دیا گیا۔[2]

بیت الحکمۃ سب سے پہلا عظیم الشان پبلک کتب خانہ تھا۔[3] جہاں مختلف علوم و فنون پر مختلف زبانوں میں نہایت بیش قیمت کتابیں جمع تھیں۔ قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی ترقی کے لیے وہ بہت بڑا مرکز تھا۔

بعض واقعات سے بدنامی بھی ہوئی اور بیت الحکمۃ کی شان کو بٹہ لگا۔ سب سے پہلا نقصان تو اس ادارہ کو اس وقت پہنچا جب بجائے بغداد کے سامرہ کو سلطنت اسلامیہ کا دارالخلافہ منتخب کیا گیا۔ اور بھی متعدد واقعات نے اس علمی مرکز پر برا اثر ڈالا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام مصائب و مشکلات کے بعد بھی بیت الحکمۃ زندہ رہا اور اگرچہ اس کی پہلی سی اہمیت جاتی رہی لیکن پھر بھی کئی صدی تک اس کا وجود باقی رہا۔ ابن الندیم نے چوتھی صدی ہجری کے آخری ربع میں اسی کتب خانے میں حبشی رسم الخط کی نقول حاصل کیں۔[4] اور القلقشندی سے روایت ہے کہ یہ کتب خانہ اس وقت تک موجود تھا جب کہ بغداد ۶۵۶ھ میں تاتاریوں کے قبضہ میں آیا اور اس وقت دوسری بے شمار اشیاء کے ساتھ یہ کتب خانہ بھی صفحۂ ہستی سے مٹ گیا۔[5]

---

(۱) سرح العیون (ابن نباتۃ المصری)، ص ۱۶۶ (۲) الفہرست (ابن الندیم)، ص ۲۲۹ (۳) انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ج ۲، ص ۱۰۴۵ (۴) الفہرست، ص ۲۹ (۵) صبح الاعشیٰ (القلقشندی)، ج ۱، ص ۴۶۶ + مفتاح السعادۃ ج ۱، ص ۲۰۴

## حیدری کتب خانہ نجف

یہ کتب خانہ آج بھی موجود ہے اور حضرت علی ابن ابی طالبؓ کے مزار سے متعلق ہے لہذا آپ خود خیال کر سکتے ہیں کہ شیعہ حضرات نے اس پر کس قدر توجہ دی ہو گی۔

اس کے قیام کی کوئی صحیح تاریخ تو معلوم نہیں لیکن عضد الدولہ (متوفی ۳۷۲ھ) کا نام ان نامور حضرات کی فہرست میں ملتا ہے جن کا تعلق اس کتب خانے سے رہا ہے۔ ہم نے اس کتب خانے کو ۲ دسمبر ۱۹۵۰ء کے دن دیکھا تھا لہذا ہم اپنے تاثرات درج ذیل کرتے ہیں۔

صحن درگاہ کے مشرقی سمت میں ایک وسیع کمرہ ہے جس میں یہ کتب خانہ ہے۔ اب اسے ایک عام کتب خانے کی اہمیت حاصل نہیں ہے بلکہ اس کو دیکھنے کے لیے بھی اس ادارہ کے شیخ سے اجازت لینی پڑتی ہے۔ کتابوں کی کوئی باقاعدہ فہرست نہیں ہے اور کتابیں اگرچہ بیش قیمت ہیں لیکن بے ترتیب ہیں۔ یہاں فارسی و عربی کے بڑے ہی نادر و بیش قیمت مسودات ہیں ان میں اکثر مصنفین ہی کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہیں۔ کتب خانہ کا سب سے بیش قیمت وہ حصہ ہے جہاں مصحف رکھے ہوئے ہیں وہ نہایت حسین خط میں لکھے ہوئے ہیں ان پر نہایت خوشنما گل کاری کی گئی ہے اور جلدیں نہایت عمدہ ہیں۔ علاوہ ازیں اور بھی قابل قدر تصانیف ہیں۔ مثلاً المسائل الشیرازیہ مصنفہ ابو علی الفاسی کا ایک نسخہ ہے جس کی خود مصنف نے تصحیح کی تھی۔ معجم الادبا کی پہلی جلد ہے جسے خود مصنف نے لکھا ہے۔ ابو الحیان الاندلسی کی تصنیف "التقریب" بھی ہے جو مصنف کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے۔ نہج البلاغہ کا نسخہ بھی ہے جو حضرت علیؓ سے منسوب کی جاتی ہے۔ ایک نسخہ المعتبر من الحکمۃ مصنفہ ہبتہ الدین بن علی محررہ ۵۲۸ھ رکھا ہوا ہے۔ علاوہ ازیں کثیر تعداد میں اور بھی شیعی تصانیف ہیں جن میں خاص طور پر امامت اور وصایت پر زور دیا گیا ہے۔ قرآن مجید کی وہ آیات جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ کے قلم سے لکھی ہوئی ہیں کتب خانے میں نہیں ہیں بلکہ درگاہ میں رکھی ہوئی ہیں۔

## کتب خانہ ابن سوّار۔ بصرہ

ابو علی بن سوّار خود ایک عالم تھا اور علم کا مربی تھا۔ اس نے دو کتب خانے قائم کیے تھے۔ ایک بمقام رام ہرمز اور دوسرا یہ جس کے متعلق ہم لکھ رہے ہیں۔ طلبہ ان دونوں کتب خانوں میں مطالعہ کرنے اور کتابوں کی نقل کرنے جایا کرتے تھے اور بانی کتب خانہ کی طرف ان کے کھانے کا انتظام کیا جاتا تھا۔ المقدسی کی روایت کے بموجب بصرہ کا کتب خانہ بڑا تھا اور یہاں کام بھی زیادہ ہوا کرتا تھا۔ علاوہ ازیں ایک عالم متکلمانہ دینیات کی تعلیم بھی دیا کرتا تھا[1] جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

مقامات الحریری میں بھی اس کتب خانہ کا ذکر ہے جہاں وہ تقریر الحارث البصری کی زبان سے کرائی گئی ہے:

"جب میں وطن واپس آیا تو میں نے مقامی کتب خانے کو دیکھا جو علم دوست حضرات کا کلب تھا اور مقامی اور غیر ملکی حضرات کا سنگم تھا۔ تھوڑی دیر میں ایک شخص جس کی داڑھی بہت بھری ہوئی تھی اور بظاہر نہایت خستہ حال تھا آکر بیٹھ گیا اور کسی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی لیکن جب اس نے بات چیت شروع کی تو بہت سے لوگ اس کی عالمانہ گفتگو سے مسحور ہو کر اس کی طرف کھچے آئے اور اس کے گرد جمع ہو گئے[2]۔"

## خزانۃ السابور (دار العلم)

خزانۃ السابور کا شمار اسلامی دنیا کے بہترین کتب خانوں میں ہوتا ہے۔ اسے ابو نصر سابور بن اردشیر (متوفی ۴۱۶ھ) نے قائم کیا تھا۔ یہ شخص بویہیین کے وزراء میں سے تھا۔ یہ کتب خانہ بغداد کے محلہ کرخ کے ایک حصہ میں جو "بین السورین" کے نام سے مشہور تھا قائم کیا گیا تھا[3]۔ کتب خانہ کے لیے بہترین کتابیں جمع کرنے میں پیسے کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا تھا۔ ابن مقلہ کے لکھے ہوئے قرآن مجید

---

(۱) احسن التقاسیم ص ۴۱۳ (۲) مقامات ص ۵۱

(۳) سوانح عمری ابوالعلیٰ المعری "در رسائل ابو العلاء" ص ۲۵

کے ایک سو نسخے تھے۔ علاوہ ازیں دس ہزار چار سو کتابیں مختلف شعبہائے علوم سے متعلق تھیں ان میں اکثر یا تو مصنفین کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھیں یا دنیا کے بڑے بڑے لوگوں سے حاصل کی گئی تھیں۔ سابور نے ادارہ کے اخراجات کا معقول انتظام کر دیا تھا۔ کتب خانے میں اس زمانے کے ممتاز حضرات اور علماء کا جماؤ رہا کرتا تھا اور اکثر مناظرے و مباحثے منعقد ہوا کرتے تھے۔ مشہور فلسفی ابو العلاء المعری (متوفی ۴۴۹ھ) اکثر اس کتب خانے کے لیے سفر کیا کرتا تھا اور دوران قیام بغداد میں تو اٹھنے بیٹھنے کی یہی مرغوب جگہ تھی۔[1]

اکثر مصنفین اور عشاق کتب نے بہت سی کتابیں اس کتب خانے کو عطا کر دی تھیں۔ ان میں احمد بن علی الخطیب[2] اور جبریل بن بختیشوع مثال کے طور پر پیش کیے جاتے ہیں۔[3]

## دار العلم الشریف الرضی

اس علمی مرکز کو الشریف الرضی (متوفی ۴۰۶ھ) نے بغداد میں قائم کیا تھا اور اس کا نام دار العلم رکھا تھا۔ یہاں ایک نہایت عمدہ اور خوش اسلوبی سے مرتب کیا ہوا کتب خانہ تھا۔ کثرت سے طلبا یہاں استفادہ کرنے جمع ہوا کرتے تھے۔ یہ دراصل دار العلم کے لیکچروں سے مستفیض ہوا کرتے تھے۔ ان طلبا کے تمام اخراجات الشریف الرضی خود برداشت کرتے تھے۔[4]

## کتب خانہ مسجدِ زیدی

اس مسجد اور کتب خانے کی بنیاد ابو الحسن علی بن احمد الزیدی (متوفی ۵۷۵ھ) نے ڈالی تھی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جب عضد الدین محمدؒ نے المستضی بامر اللہ کی حکومت میں ایک مرتبہ معزول ہو جانے کے بعد دوبارہ قلمدانِ وزارت سنبھالا تو اس نے خلیفہ کو تحریری درخواست پیش کی کہ مجھے اجازت دی جائے کہ ایک ہزار دینار الزیدی کے پاس بھیجوں کیونکہ میں نے یہ منت مانی تھی کہ دوبارہ وزارت

---

(۱) رسائل ابو العلاء ص ۴۹ (۲) ارشاد یاقوت، ج ۱، ص ۲۴۲

(۳) ابن ابی اصیبعہ ج ۱، ص ۱۴۶ (۴) مرآۃ الزمان ج ۸، ص ۲۴۷ (سبط بن الجوزی)۔

ملنے پر یہ رقم دوں گا۔ خلیفہ نے نہ صرف اسے اجازت دی بلکہ اپنی طرف سے بھی اور ایک ہزار دینار الزیدی کے پاس بھیج دیے۔ اس رقم سے الزیدی نے مسجد و کتب خانہ تعمیر کرایا[1]۔ الزیدی نے اپنی وفات سے قبل اپنی تمام کتابیں اس کتب خانے کو دیدیں تاکہ طلبا اور دیگر متلاشیان علم ان سے استفادہ کریں[2]۔ تین دیگر علماء نے جن کو کتابوں سے عشق تھا یعنی ابو الخطاب العلیمی (متوفی ۵۷۴ھ)[3] ابو الخیر صبیح الحبشی (متوفی ۵۸۴ھ) اور عظیم مورخ یاقوت الحموی[5] (متوفی ۶۲۶ھ) نے بھی اپنی تمام کتابیں اس کتب خانے کے نام وقف کر دی تھیں۔

دار العلم

فاطمی خلیفہ الحاکم بامر اللہ نے قاہرہ میں یوم شنبہ ۔ ۱۰ جمادی ۳۹۵ھ کو دار العلم یا دار الحکمۃ کا افتتاح کیا تھا۔ افتتاح سے قبل ایسی تیاریاں کی گئیں کہ اس کے سامنے دور مامون الرشید کا دار الحکمۃ ماند پڑ جائے۔ تمام عمارت کو سجایا گیا اور اعلیٰ قسم کا خوشنما فرنیچر مہیا کیا گیا۔ دروازوں اور غلام گردشوں پر قیمتی پردے لٹکائے گئے اور ضروری عملہ کا انتخاب کیا گیا۔ شاہی محل میں جس قدر کتابیں تھیں انہیں دار العلم میں منتقل کرنے کے احکام نافذ کئے گئے اور دار العلم میں ایسا بیش بہا ذخیرۂ کتب جمع ہو گیا جو بادشاہوں ہی کے پاس ہو سکتا تھا۔ مختلف مضامین پر کتابیں جمع ہو گئیں جن میں بیشتر مصنفین ہی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھیں۔ یہاں درس و تدریس کے لیے حفاظ، ہیئت داں، نحوی، ماہرین علم اللسان، اور اطباء مقرر کیے گئے۔ علاوہ ازیں بے حد آسانیاں مہیا کی گئیں مثلاً قلم، کاغذ اور دوات مفت مہیا کیے جاتے تھے۔ بغیر تخصیص ہر شخص کو کتب خانے میں آنے کی اجازت تھی۔ چنانچہ طلبا کا ایک مجمع رہا کرتا تھا۔ کچھ درس میں شرکت کے لیے آتے تھے اور کچھ کتابوں کی نقلیں کرنے کے لیے اور مطالعہ کے لیے آیا کرتے تھے[6]۔ دار العلم میں

---

(۱) مرآۃ الزمان (سبط ابن الجوزی) ج ۸ ص ۲۲۷ (۲) رسالہ ۲۳۳ ص ۸ (۳ و ۴) رسالہ ۱۳۲ ص ۷ (۵) شذرات الذہب (ابن العماد) ص ۱۲۲ (۶) الخطط (المقریزی) ج ۱ ص ۴۵۸، ۴۵۹ ۴ ص ۳۴۲۔

اکثر مناظرے ہوا کرتے تھے جو عموماً بحث اور نزاع پر منتج ہوتے تھے۔[1]

دار الحکمۃ زمانے کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ ترقی و تنزل کی راہوں سے گزرنے کے باوجود اوائل چھٹی صدی تک قائم رہا۔ پھر جب الملک الافضل کو پتہ چلا کہ دار الحکمۃ کو بعض لوگ مقاصد رفض کے لیے استعمال کرتے رہے ہیں تو اس نے اس کو فوراً بند کر دینے کے احکامات جاری کر دیئے۔[2] ۵۱۷ھ میں المامون البطائحی نے خلیفہ کے حکم سے دار العلم کو پھر کھول دیا۔[3] چنانچہ پھر اسی زور شور سے کام شروع ہو گیا جیسا پہلے تھا اور زوال خاندانِ فاطمی تک یہی کیفیت رہی۔ صلاح الدین نے اسے ختم کر کے اس کی جگہ ایک شافعی مدرسہ قائم کیا۔

مدارس میں کتب خانے

عراق، خراسان، شام اور مصر کے تمام مدارس میں کتب خانے موجود تھے۔ کوئی مدرسہ ایسا نہ تھا جہاں کتابوں کا ذخیرہ نہ ہو البتہ اس کی ترقی مدرسہ کی مالی امداد پر منحصر تھی۔

نظام الملک نے اپنے ہر مدرسہ میں ایک کتب خانہ بھی قائم کر دیا تھا اور ہر جگہ کتابوں کا خاصا ذخیرہ جمع کر دیا تھا۔ اس قسم کے کتب خانوں میں مدرسہ نظامیہ بغداد کا کتب خانہ سب سے بڑا تھا کیونکہ یہ مدرسہ بھی سب سے بڑا تھا۔ جو کتابیں نظام الملک نے اس مدرسہ کو دی تھیں ان میں ابراہیم الحربی کی تصنیف غریب الحدیث کی دس جلدیں تھیں جو ابوعمرو بن حیادیہ کے قلم کی لکھی ہوئی تھیں اور یہ اس کتاب کا بے نظیر نسخہ ہے۔[5]

۵۸۹ھ میں خلیفہ الناصر لدین اللہ نے اس کتب خانے کی درستی کا حکم صادر فرمایا اور اپنے ذاتی کتب خانے سے ہزاروں کتابیں یہاں منتقل کر دیں۔ ابوالرشید مبشر الحبیب کے ذمہ یہ

---

(۱) تاریخ التمدن الاسلامی (زیدان)، ج ۳ ص ۲۱۰ (۲) الخطط (المقریزی)، ج ص ۴۵۹ (۳) الخطط (المقریزی)، ص ۴۵۹، ۴۶۰ (۴) العبر (ابن خلدون)، ج ۴، ص ۷۹ (۵) طبقات الشافعیۃ (السبکی)، ج ۳، ص ۲۳۰

کام سپرد ہوا کہ کتب خانہ کے لیے مناسب کتابوں کا انتخاب کرے۔[1]

ساتویں صدی کے نصف اول میں اس کتب خانہ کو ایک ہزار دینار کی قیمتی کتابوں کا ذخیرہ ملا۔ اس مرتبہ معطی محب الدین بن النجار (متوفی ۶۴۳ھ) تھا۔[2]

مدرسۃ المستنصریہ میں بہت بڑا اور مرتب کتب خانہ تھا جہاں خلیفہ کے ذاتی کتب خانے سے ایک سو تیس بار کتابوں کے لائے گئے تھے۔[3] ابن عنبۃ العلوی کی روایت کے بموجب ان کتابوں کی تعداد اسی ہزار تھی۔[4] المقریزی کے بیان کے مطابق اس کتب خانے میں کتاب الیاسہ (آئین منگول) کا نسخہ بھی تھا جس میں چنگیز خاں کے وہ فرامین تھے جو اس نے اپنی رعایا کے لیے جاری کیے تھے۔[5] یہاں مصنف کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تاریخ بغداد کی چودہ جلدیں بھی تھیں۔[6]

کہا جاتا ہے کہ مدارس دمشق کے بانی نورالدین نے بھی طالبانِ علم کے لیے بہت سی کتابیں عطا کر دی تھیں۔[7] طب کی کتابیں دمشق کے بڑے ہسپتال کے کتب خانے میں جمع کر دی تھیں جو مثل دیگر ہسپتالوں کے علم طب کی تدریس کا مرکز تھا۔

قاہرہ میں القاضی الفاضل نے اپنا مدرسہ ۵۸۰ھ میں قائم کرنے کے بعد مختلف مضامین کی ایک لاکھ کتابیں بطور عطیہ دیدیں جن سے طلبہ آزادی کے ساتھ استفادہ کرتے تھے۔[9]

قطب الدین نیشاپوری کی کتابوں کا بہترین ذخیرہ مدرسہ عادلیۃ الکبریٰ (جو ملک العادل

---

(۱) الفقطی ص ۲۶۹ (۲) فوات الوفیات (الکتبی) ج ۲، ص ۲۶۴ (۳) تاریخ الخلفا (السیوطی) ص ۲۰۶
(۴) عمدۃ الطالب (ابن عنبہ) غیر مطبوعہ، ص ۱۹۵ (۵) الخطط، ج ۲، ص ۲۲۰ (۶) کشف الظنون (حاجی خلیفہ) ج ۱، ص ۱۷۱ (۷) الدارس فی التاریخ المدارس، ج ۱، ص ۶۰۸
(۸) تاریخ المارستانات فی الاسلام (احمد عیسیٰ بیگ) + ابن اصیبعہ، ج ۲، ص ۱۵۵
(۹) الخطط، ص ۳۶۶

صفی الدین متوفی ۶۱۵ھ سے منسوب تھا) کو بطور عطیہ پیش کیا گیا۔[1]

شرف الدین بن عروہ (متوفی ۶۲۰ھ) نے اپنی کتابیں دار الحدیث العرویۃ کو جو اس کے نام سے منسوب تھا وقف کر دی تھیں۔[2]

مدرستہ الصاحبیۃ میں جسے الصاحب صفی الدین بن عبداللہ (متوفی ۶۲۲ھ) نے قائم کیا تھا کہ ایک بہت بڑا کتب خانہ تھا جس سے لوگ مفت استفادہ کرتے تھے۔[3]

وزیر سلطنت ابوالاشبال الحارث (المتوفی ۶۲۸ھ) نے مدرسہ البهنسیۃ قائم کیا اور علاوہ دیگر اوقاف کے اپنا ذاتی کتب خانہ بھی مدرسہ کو دیدیا۔[4]

الامیر سیف الدین الحامی نے نہ صرف اپنے مدرسہ میں استاد مقرر کیے تھے بلکہ مدرسہ کے لیے ایک بہت بڑے کتب خانے کا بھی اہتمام کیا تھا۔[5]

## نیم سرکاری کتب خانے

یہ کتب خانے عام نہ تھے کیونکہ ہر شخص کو وہاں جانے کی اجازت نہ تھی۔ نہ وہ ذاتی ہی تھے کیونکہ ان کے مالکوں کو نہ تو ان سے استفادہ کرنے کی فرصت تھی اور نہ اس طرف توجہ تھی۔ یہ کتب خانے خلفا یا بادشاہوں کی ملکیت تھے اور انھوں نے ان کو اس لیے قائم کیا تھا کہ انھیں بھی علمی دنیا میں شہرت حاصل ہو۔

جیسا کہ المقدسی کا بیان عضد الدولہ کے شیرازی کتب خانے کے متعلق ہے اس قسم کے کتب خانوں میں صرف ان کو داخلہ ملتا تھا جو لوگ اعلیٰ طبقہ سے تعلق رکھتے تھے۔[6] نامور فلسفی بو علی سینا کو سامانی کتب خانے میں مخصوص اجازت نامہ حاصل کرکے داخل ہونے کی

---

(۱) الروضتین ج ۱ ص ۲۱۴ (ابوشامہ) (۲) النعیمی ص ۸۲ (۳) الخطط ج ۲ ص ۳۷۱۔

(۴) النعیمی ج ۱ ص ۲۱۵ (۵) الخطط ج ۲ ص ۳۸۷

(۶) احسن التقاسیم، ص ۴۴۹۔

اجازت تھی۔"[1]

اس قسم کے کتب خانے اسلامی دنیا میں کثرت سے تھے۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں:

## کتب خانہ الناصر لدین اللہ

الناصر کی شخصیت اور اس کی طویل مدت حکومت[2] نے اسے خلافت کا وقار دوبارہ قائم کرنے کا موقع دیا تھا۔ جن باتوں پر اس نے توجہ دی ان میں علمی معاملات بھی تھے اور اسی لیے اس کے پاس ایک بہترین کتب خانہ بھی تھا۔ اس کی وسعت کا اندازہ ہم اس بات سے لگا سکتے ہیں کہ اس کے ایک حصہ کو تین جگہ تقسیم کیا گیا تھا۔ دو حصے مل کر تو دالمسناۃ اور الرباط الی تونی السلجوقی کے کتب خانے بنتے تھے اور تیسرا حصہ النظامیہ کے کتب خانے کو دیدیا گیا تھا۔"[3]

اس حصہ کے متعلق جو النظامیہ کو دیا گیا تھا ابن الاثیر نے لکھا ہے کہ اس میں ہزارہا نادر و بیش قیمت کتابیں تھیں۔"[4]

## کتب خانہ مستعصم باللہ

اس کتب خانے کا ذکر متعدد کتابوں میں آتا ہے۔ ابن الفواطی لکھتے ہیں کہ مستعصم نے تخت خلافت پر متمکن ہونے کے ایک سال بعد یعنی ۶۴۱ھ میں حکم نافذ فرمایا کہ محل میں ایک بڑا کتب خانہ قائم کیا جائے۔ اس زمانے کے شعراء اس کتب خانے کے عجائبات سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے اس کی تعریف میں قصیدے لکھے۔ ابن الفواطی نے ایک نظم اپنی کتاب میں نقل کی ہے جو صفی الدین عبداللہ بن جمیل نے کہی تھی۔"[5] الکتبی نے لکھا ہے کہ مستعصم نے ایک کتب خانہ قائم کیا اور اس کے لیے دو نہایت اعلیٰ درجہ کے کاتب ملازم رکھے۔"[6] ابن الطقطقیٰ نے دو کتب خانوں کا حال لکھا ہے جو

---

(۱) A Literary History of the Arabs - Nicholson P. 265

(۲) اس نے ۵۷۵ھ سے ۶۲۲ھ تک حکومت کی (۳) الفخری ص ۲۶۹ (۴) الکامل فی التاریخ، ج ۸، ص ۲۲۹

(۵) حوادث الجامعہ ص ۱۸۴ (۶) الفخری فی الآداب السلطانیۃ، ص ۲۹۵

مستعصم نے قائم کیے تھے۔ پرانا تو صدرالدین علی بن النیار کے زیر اہتمام تھا اور نئے کا انتظام صفی الدین عبدالمنعم الارموی کے سپرد تھا۔[1] ان دونوں کتب خانوں کا ذکر ابن عبدالحق البغدادی نے بھی کیا ہے۔[2]

مستعصم خود ارباب عقل و دانش میں سے نہ تھا لیکن یہ روایت ہے کہ وہ اپنا کچھ وقت خزانۃ الکتب میں صرف کیا کرتا تھا۔ لیکن اس سے کچھ زیادہ دلچسپی نہ تھی۔[3]

## کتب خانہ خلفائے فاطمی

ابن الاثیر کا بیان ہے کہ المہدی کو اپنے بزرگوں سے ایک کثیر تعداد کتابوں اور دستاویزوں کی ورثے میں ملی تھی۔ جب المہدی سجلماسہ کو جا رہا تھا تو یہ سارا ذخیرۂ کتب چوری ہو گیا تھا لیکن اس کے بیٹے ابوالقاسم نے کچھ عرصہ بعد اسے دوبارہ حاصل کر لیا۔[4]

قیاس یہ چاہتا ہے کہ یہ سارا ذخیرۂ کتب اس ساز و سامان کے ساتھ جو المعز شمالی افریقہ سے لایا تھا قاہرہ منتقل ہو گیا۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر عظیم الشان فاطمی کتب خانے کی بنیاد وہی تھی۔

فاطمی خلفا ہمہ وقت اس فکر میں رہتے تھے کہ ان کے محل کے کتب خانے میں زمانہ بھر کی کتابیں جمع ہو جائیں۔ ان کی اس تڑپ ہی کا نتیجہ ہے کہ ان کے کتب خانے میں بعض کتابوں کے غیر معمولی نسخے تھے لیکن پھر بھی وہ دیگر نسخے خریدنے پر فیاضی سے آمادہ رہتے تھے۔ چنانچہ لکھا ہے کہ اس کتب خانے میں مصحف شریف کے دو ہزار چار سو نسخے تھے جن میں بعض نہایت مشہور خطاطوں نے لکھے تھے۔ ان کی جلدیں نہایت خوشنما اور منقش تھیں۔[5] بارہ سو نسخے تاریخ الطبری کے تھے جن میں سے ایک مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا۔[6] ایک سو نسخے ابن درید کی تصنیف "الجمہرۃ" کے تھے۔[7] اور تقریباً تیس نسخے الخلیل کی

---

(۱) مراصدالاطلاع، ج ۳، ص ۱۶۲ (۲) الفخری، ص ۲۹۵ (۳) الکامل فی التاریخ، ج ۸، ص ۲۹ (۴) الخطط (المقریزی) ج ۱، ص ۴۰۸ (۵) الخطط، ص ۴۰۹۔ نیز ملاحظہ ہو الروضتین ج ۱، ص ۲۰۰ جہاں تعداد ۱۲۲۰ درج ہے۔

(۶) الخطط، ص ۴۰۸

تصنیف "کتاب العین" کے بھی تھے۔[1]

اس کتب خانے میں کتابوں کی تعداد اس قدر زیادہ بڑھ گئی تھی کہ اس کے متعلق عجیب و غریب روایات مشہور ہیں۔ اگرچہ یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے۔ ابوشامہ سنی سنائی باتوں کی بنیاد پر کتابوں کی تعداد بیس لاکھ بتاتا ہے۔[2] اور المقریزی نے مختلف تعداد بتائی ہے لیکن اس کا رجحان اس طرف ہے کہ سولاکھ کتابیں تھیں۔[3] المقریزی کی روایت کے مطابق اس کثیر تعداد میں جن مضامین پر کتابیں تھیں وہ یہ ہیں: فقہ (مختلف فرقہ ہائے اسلام)۔ صرف و نحو۔ زبان۔ حدیث۔ تاریخ۔ ہیئت اور کیمیا۔[4] ابوشامہ اور المقریزی متفق ہیں کہ یہ کتب خانہ عجائباتِ عالم میں سے تھا اور یہ کہ قرونِ وسطیٰ کے اسلامی کتب خانوں میں بے نظیر تھا۔[5]

یہ بیش بہا کتب خانہ اس وقت تک قائم رہا جب المستنصر کے عہد میں خانہ جنگی شروع ہوئی۔ اس جنگ کے دوران میں وحشی ترکوں نے دارالخلافہ کو لوٹ لیا۔ اور نہایت بیش بہا ذخیرہ ہائے فنون کو تباہ کر دیا۔ اور انتہا یہ کہ اس بے مثال کتب خانے کو بالکل برباد کر دیا۔ نایاب مسودات سے آگ سلگائی جاتی تھی۔ کتابوں کی جلدوں سے سپاہیوں کے جوتوں کی مرمت کی جاتی تھی اور بے شمار کتابیں پھاڑ پھاڑ کر بے دردی سے پھینک دی گئیں۔ جن کے ڈھیر لگ گئے تھے۔ جو "طلال الکتب" کے نام سے مشہور ہو گئے تھے۔[6]

جب بدر الجمالی کو مصر کے معاملات کی سربراہی حاصل ہوئی تو اس نے حتی الوسع کتابیں دوبارہ جمع کرنے کی کوشش کی اور جس قدر کتابیں مل سکیں ان سے دوبارہ کتب خانہ قائم کر دیا۔ یہ کتب خانہ فاطمی محل میں اس وقت قائم تھا جب صلاح الدین نے اس خاندان کو شکست دی اور کتب خانے کو ختم کر دیا۔

---

(۱) الخطط، ص ۴۰۸ (۲) الروضتین، ج ۱، ص ۲۰۰ (۳) الخطط، ج، ص ۴۰۹ (۴) الخطط، ج ص ۴۰۹ (۵) الروضتین، ج ۱، ص ۲۰۰ + الخطط، ج ۱، ص ۴۰۹ (۶) الخطط المقریزی، ج ۱، ص ۴۰۹ + A History of Egypt + Lane-Poole P. 149

نے ہمدان کا رخ کیا۔ دارا یہ سنتے ہی ہمدان سے مشرقی سمت باختر کی طرف بھاگا۔ سکندر نے تعاقب کیا اور وہ موجود مزندران کے کوہستانی علاقے میں ہوتا ہوا جرجانیہ پہنچا جسے قدیم زمانے میں ہرکانیہ کہتے تھے۔ پھر اس مقام کی طرف آیا جہاں بعد میں ہرات آباد ہوا تھا۔ کہتے ہیں کہ اس کی بنیاد سکندر ہی نے رکھی تھی۔ اور اپنے نام پر اس کا نام بھی سکندریہ تجویز کیا تھا لیکن اس نام کا سکہ چل نہ سکا۔

دارا کو اس کے درباریوں نے قتل کر دیا تھا۔ ان میں سے ایک سیستان کی طرف بھاگ گیا تھا اور دوسرے نے جو دارا کا ہم خاندان تھا باختر کا رخ کر لیا تھا جہاں کا وہ گورنر تھا۔ سکندر نے ان سے انتقام کا فیصلہ کر لیا۔ چنانچہ وہ پہلے ہرات سے سیستان پہنچا اور قاتل کو سزائے قتل دی۔ پھر دریائے ہلمند کے کنارے کنارے باختر کی طرف روانہ ہوا۔ عام خیال یہ ہے کہ جہاں ہلمند اور ارغنداب کا اتصال ہوتا ہے وہاں سے سکندر نے ارغنداب کے ساتھ ساتھ پیش قدمی جاری رکھی۔ چنانچہ وہ پہلے اس مقام پر پہنچا جسے آج کل قندھار کہتے ہیں۔ پھر قندھار و کابل کا راستہ اختیار کیا۔ کابل اس زمانے میں غالباً موجود نہ تھا اور اس سے چند میل شمال کی جانب بگرام نام شہر موجود تھا جس کے کھنڈرات بھی ملتے ہیں۔ کابل کے شمالی مقامات میں چارے کار اب تک موجود ہے جہاں سکندر نے قیام کیا تھا۔ پھر درۂ پنج شیر کے راستے ہندوکش کو عبور کر کے وہ باختر کے میدان میں آ گیا۔ باختر کے گورنر کو جو دارا کا قاتل تھا خیال بھی نہ ہو سکتا تھا کہ سکندر اس سختی سے تعاقب کرے گا۔ وہ بھاگ کر ترکستان چلا گیا۔ سکندر نے پیچھا نہ چھوڑا اور گرفتار کر کے دم لیا۔ اسی سلسلے میں ترکستان کی تسخیر بھی عمل میں آئی جسے اس زمانے میں سغدیانہ کہتے تھے۔ دریائے سیحون یا سر دریا کے پار کے قبائل سے بھی بڑی خوفناک لڑائی ہوئی۔ غالباً یہی قبائل تھے جن کے ساتھ لڑتے ہوئے سائرس ہلاک ہوا تھا۔ سکندر نے وہاں بھی کامیابی حاصل کی۔ پھر وہ واپس ہوا۔ غالباً دریائے جیحون کے کنارے پر کوئی مضبوط و مستحکم پہاڑی قلعہ تھا۔ یہ قلعہ مسخر ہوا تو اندر ایک نوجوان لڑکی ملی جو قلعے کے سردار کی بیٹی تھی۔ سکندر اس پر عاشق ہو گیا اور اس سے شادی کر لی۔ یہ روشنک تھی جسے آج کل

انگریزی تلفظ کی پابندی میں لوگ رخسانہ لکھتے ہیں۔ روشنک کے بطن سے سکندر کا اکلوتا بیٹا پیدا ہوا۔ افسوس کہ سکندر کی وفات کے بارہ سال بعد روشنک اور بیٹا دونوں ایک حریص خود غرض سردار کے ہاتھ مارے گئے۔

مراجعت میں افغانستان سے ہوتا ہوا ہندوستان میں داخل ہوا۔ ہندوستان میں ٹکسلا کے راجہ نے بے تامل اطاعت قبول کر لی۔ جہلم کے راجہ پورس نے مقابلہ کیا اور شکست کھائی۔ لیکن سکندر اس کی جوانمردی کے کرشمے دیکھ چکا تھا اس لیے اس کی قدر و منزلت میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی اور اس کی پوری سلطنت واپس دے دی بلکہ دوسرے مقبوضات کا نگران بھی اسے بنایا۔ پورس نے بھی جنگ کے بعد سکندر کے ساتھ وفاداری کو کمال پر پہنچا دیا۔ جہلم سے وہ آگے بڑھا۔ دریائے بیاس کے کنارے پہنچا تو فوج نے آگے بڑھنے سے انکار کر دیا۔ قرائن یہ ہیں کہ جہاں آج کل دینا نگر نام قصبہ آباد ہے اس کے آس پاس سکندر نے قیام کیا تھا۔ جب فوج ساتھ دینے کے لیے تیار نہ ہوئی تو اپنے معمول کے مطابق سکندر نے قربانیاں کیں۔ اپنی نشانی کے طور پر مینار یا ستون تعمیر کرائے اور واپس ہو گیا۔ دریائے جہلم پر پہنچ کر کشتیوں کا بیڑا تیار کرایا۔ فوج کے ایک حصے کو نئے ساز و سامان کے ساتھ کشتیوں میں بٹھایا۔ ایک حصہ ساتھ ساتھ کنارے چلا۔ راستے میں بھی لڑائیاں پیش آئیں یہاں تک کہ سکندر سندھ کے مقام پٹالہ میں پہنچ گیا۔

یہ وہ مقام ہے جہاں سے سکندر نے اربی ثائی، اور یٹائی اور گدروسیا کا سفر شروع کیا۔ اس سلسلے میں سفر کے بیان سے پیشتر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختلف مقاموں، دریاؤں اور پہاڑوں کی سرسری کیفیت بیان کر دی جائے۔

سب سے پہلے یہ فیصلہ ہونا چاہیے کہ سندھ میں سکندر کی مرکزی قیام گاہ پٹالہ بتایا گیا ہے اور وہ کہاں ہے؟ اس باب میں بیان مختلف ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ پٹالہ سے مراد موجودہ ٹھٹھہ ہے۔ بعض مقامی خصوصیات کی بنا پر اسے موجودہ حیدر آباد بتاتے ہیں۔ لیکن

جن لوگوں نے مقامی حالات کا مطالعہ زیادہ دقت نظر سے کیا ہے ان کے نزدیک یہ دونوں بیانات قطعاً قرین قبول نہیں اور اس کے مختلف وجوہ ہیں۔ مثلاً پٹالہ سے چل کر اربی ٹائی میں داخلے سے پیشتر سکندر جس جگہ پہنچا تھا وہ ہولڈچ کے نزدیک حیدرآباد سے تیس میل جنوب مشرق میں، اور ٹھٹھہ سے ساٹھ میل شمال مشرق میں تھا۔ اور یہی مختلف قرائن کی بنا پر درست معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس زمانے میں دریائے سندھ کا بہاؤ وہ نہ تھا جو آج ہے۔ دریا یقیناً پچیس تیس میل مشرق میں بہتا تھا اور اس کی سب سے بڑی شاخ رن آف کچھ میں گرتی تھی۔ سندھ جیسے میدانی، ریگ زار میں کسی ایسے مرکزی مقام کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا جو دریا سے فاصلے پر واقع ہو۔ بلکہ سندھ کے متعلق تو یہیں قطعی طور پر معلوم ہے کہ جیسے جیسے دریا کے دھارے نے رخ بدلے ویسے ویسے سندھ کے مختلف شہر بستے اور ویران ہوتے گئے۔ صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ پٹالہ، ٹھٹھہ اور حیدرآباد سے بالکل الگ مقام ہوگا۔ اس کی تصدیق یوں بھی ہوتی ہے کہ پٹالہ سے روانہ ہو کر اربی ٹائی پہنچنے میں سکندر کو خاصی منزلیں طے کرنی پڑیں۔ اگر ٹھٹھہ پٹالہ ہوتا اور سکندر وہاں سے چلتا تو اربی ٹائی پہنچنے میں اتنا وقت نہیں لگ سکتا تھا۔

ایک مقام کا ذکر کروکالا ( Krokala ) کے نام سے آیا ہے۔ جسے ہولڈچ کے قول کے مطابق زمانۂ وسطیٰ میں کرک کہتے تھے۔ اور ہولڈچ کا خیال ہے کہ یہی مقام آگے چل کر کراچی کے نام سے مشہور ہوا۔ ہیگ نے کروکالا کو ایک جزیرہ بتایا ہے اور لکھا ہے کہ ساحل درجہ بدرجہ آگے بڑھتا گیا۔ یہاں تک کہ کروکالا جزیرہ کے بجائے زمین کا ایک حصہ بن گیا۔ زمانۂ قدیم کی اطلس[1] میں کروکالا کو کالا لکھا گیا ہے اور اس کا مقام اوریٹائی بتایا گیا ہے۔ بالکل یہی کیفیت زمانۂ قدیم کی ایک اور اطلس[2] میں ہے۔

آگے بڑھ کر ایک دریا کے عبور کا ذکر آتا ہے جس کے مختلف تلفظ ہیں یعنی ارابس، ادبس،

---

(۱) قدیم جغرافیہ کا اطلس از سیمن بٹلر ۱۸۶۶ء نقشہ نمبر ۱۴۔

(۲) قدیم کلاسیکل جغرافیہ کا اطلس مطبوعہ لندن جولائی ۱۹۰۶ء

ارٹابس اور ارٹیبس۔ اس کے متعلق اہل علم کی رائیں مختلف ہیں لیکن زیادہ تر اصحاب کا خیال ہے کہ یہ وہی دریا تھا جو آج کل پورالی کے نام سے موسوم ہے اور سون میانی کے قریب سمندر میں گرتا ہے۔ اسے عبور کرتے ہی اربی ٹائی کا علاقہ ختم ہوگیا اور اوریٹائی کا علاقہ شروع ہوگیا۔ یہی دریا ہے جس کے کنارے لس بیلہ واقع ہے۔

اس کے بعد ایک دریا کا ذکر آتا ہے جس کا نام آگھور ( Aghore ) بیان کیا گیا ہے۔ مختلف اہل علم کی رائے ہے کہ یہ وہی دریا تھا جسے آج کل ہنگول کہتے ہیں۔

گدروسیہ کے جنوب مغرب میں ساحل کے ساتھ ساتھ ایک علاقے کا ذکر یونانیوں نے جس نام سے کیا ہے ایسا کوئی نام ہمارے ہاں مذکور نہیں۔ اس یونانی لفظ کے معنی ہیں ماہی خور۔ چونکہ یہاں ایسے لوگ آباد تھے جن کا گزارہ مچھلیاں کھانے پر تھا اس لیے یونانیوں نے انھیں اپنی زبان میں ماہی خور قرار دینا مناسب سمجھا اور ان کا علاقہ ماہی خوروں کا علاقہ مشہور ہوا۔ یہ علاقہ موجودہ راس ملان سے گدروسیہ کی آخری مغربی حد تک تھا۔

یہ بھی بتا دینا چاہیے کہ گدروسیہ یا مکران کی مغربی حد سکندر کے زمانے میں یا اس کے بعد عربوں کی یورش کے زمانے میں وہ نہ تھی جو آج ہے۔ آج کل یہ حد دریائے دشت کے دہانے پر ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن زمانۂ قدیم میں ایران کا وہ علاقہ بھی اس میں شامل تھا جسے آج کل ایرانی بلوچستان کہتے ہیں، اور صوبہ کرمان کا انتہائی جنوبی ومشرقی علاقہ ہے۔ مکران کو جو گدروسیہ کا موجودہ نام ہے مکرانات اسی لیے کہتے ہیں کہ اس کے دو حصے تھے۔ ایک بلوچستانی مکران، دوسرا ایرانی مکران۔ اس سلسلے میں ایک سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ پورا یا فہرج کو کیوں دارالحکومت بنایا گیا جو انتہائی مغربی حصے میں واقع تھا۔ اس کی دو وجوہ ذہن میں آتی ہیں۔ اول یہ کہ اس مرکز کا انتظام اس وقت ہوا جب مکران کیانی یا ہخامنشی سلطنت کے زیر اثر آیا اور اس سلطنت کی طرف سے جو مرکز قائم ہوسکتا تھا وہ انتہائے مغرب ہی میں قائم ہوسکتا تھا۔ دوسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ مکران کے زیادہ تر سرسبز و شاداب خطے مشرقی حصے کے بجائے مغربی حصے ہی میں تھے، لہذا مرکز اسی جانب

قائم کیا گیا۔

جس سلسلہ کوہ کو آج کل کیر تھر کہتے ہیں، اس کا پرانا نام کوہستان اربی ٹائی ہی تھا۔ اسی کا ایک حصہ ہمارے زمانے میں کوہ ہالہ کے نام سے بھی مشہور ہوا۔

بعض امور خاص توجہ کے محتاج ہیں۔ مثلاً یونانیوں نے سکندر کے سفر کا جو ریکارڈ مرتب کیا ہے اس میں حب دریا کا کوئی ذکر نہیں حالانکہ سندھ اور بلوچستان کے درمیان یہ نہایت اہم دریا ہے۔ اور اس کے موقع اور محل کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سکندر کے زمانے میں یہ موجود نہیں تھا اور بعد میں ظہور پذیر ہوا۔ اسی طرح اس مقام کا کوئی ذکر نہیں جسے آج کل منگو پیر کہتے ہیں۔ اور پرانے زمانے میں اس کا نام مجابری تھا۔ اس کے موقعہ کا معائنہ بہ نظر غائر کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایک زمانے میں یہ بہت بڑا اور قدیم شہر تھا۔ جگہ خاصی بلند، پاس حب دریا، سمندر کا قرب اور سندھ، بلوچستان، ایران وغیرہ کی قدیم شاہراہ کا نہایت اہم مقام۔ غیر ممکن ہے کہ سکندر نے یہاں منزل نہ کی ہو۔ یا اس کی گذرگاہ میں یہ مقام نہ آیا ہو لیکن ہم اس لیے کچھ کہہ ہی نہیں سکتے کہ اس کا کوئی ذکر سفر کی مختلف روداوں میں نہیں اگرچہ قیاس یہی کہتا ہے کہ سکندر پٹالہ سے چل کر منزلیں طے کرتا ہوا اسی مقام یعنی منگو پیر یا مجابری پہنچا ہوگا۔

مختلف روایات کے مطابق سکندر نے ستمبر یا اکتوبر میں سندھ سے کوچ کیا۔ وقت میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ سفر کے آغاز کے لیے مہینہ کوئی نہیں بتایا گیا بلکہ یا تو یہ کہا گیا ہے کہ ستاروں کے اس جھرمٹ کا طلوع ختم ہو چکا تھا جسے ثریا یا پروین کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اٹلی میں یہ صورت آغاز نومبر پر پیش آتی تھی۔ قیاس یہ ہے کہ مکران و سندھ میں ایسی صورت ستمبر کے اواخر یا اکتوبر کے کسی حصے میں پیش آئی ہوگی۔ دوسرے بارشیں ختم ہو چکی تھیں اور اس حصے میں بارشوں کا اختتام عموماً ستمبر میں ہو جاتا ہے۔

سکندر کے پاس کم و بیش ایک لاکھ بیس ہزار فوج تھی۔ اس میں آٹھ ہزار آدمی نیارکس کے ساتھ جہازوں پر سوار ہو کر چلے۔ باقی ایک لاکھ بارہ ہزار میں سے قریباً ۵۰ ہزار آدمی اپنے ساتھ رکھ لیے۔

باقی فوج نوے ایک نوے ہزار سے کم نہ ہوگی جسے بھاری سامان کے ساتھ اٹرس کی سرکردگی میں عام راستے سے روانہ کر دیا۔ یہ راستہ سہل گزار تھا، اگرچہ خاصا لمبا تھا۔ نیارکس کو حکم دیا کہ وہ کچھ دیر انتظار کرے تاکہ ہوائیں سازگار ہو جائیں اور سمندر میں مدوجزر کا سلسلہ رک جائے اس صورت میں بحری سفر زیادہ سہولت سے طے ہو سکتا تھا۔

سکندر نے غالباً ابتدا ہی میں فیصلہ کر لیا تھا کہ اپنی فوج کے ایک حصے کو سمندر کے راستے بھیجے گا۔ اس لیے کہ اس کا اصل مقصد فتوحات کے علاوہ یہ تھا کہ دنیا کے جغرافیائی اور تمدنی معلومات میں جتنا اضافہ کر سکتا ہے کر دے۔ دشوار گذار راستوں کو اختیار کرنے کی اصل وجہ یہی تھی۔ اسی لیے اس نے دریائے سندھ کی مختلف شاخوں میں چھان بین کا سلسلہ جاری رکھا۔ وہ خود کشتیوں میں بیٹھ کر مختلف شاخوں سے گزر کر سمندر میں پہنچا اور ساحلی علاقے کی پوری دیکھ بھال کی۔ اور اس کے بعد نیارکس کو حکم دیا کہ فوج کا ایک حصہ جہازوں میں سوار کر کے سمندر کے راستے خلیج فارس میں پہنچے۔ یقیناً اس سے قبل لوگ سمندر کے راستے آتے جاتے ہوں گے۔ سندھ کے ساتھ نیز ہندوستان کے مغربی ساحل سے مشرقِ اوسط کے تجارتی تعلقات پہلے سے چلے آتے تھے۔ سندھ پہنچ کر سکندر کو اس سلسلے میں زیادہ معلومات حاصل ہو گئی ہوں گی۔ باقی فوج کو لے کر اس نے خشکی کے راستے واپسی کا فیصلہ کر لیا۔ اس فوج کو پھر دو حصوں میں تقسیم کیا۔ ایک حصے کو کراٹرس کی سرکردگی میں اس راستے بھیج دیا جہاں سے عام قافلے آتے جاتے تھے جسے عام طور پر درۂ مولا کا راستہ کہتے ہیں۔ یہ راستہ درۂ بولان کے راستے کے مقابلے میں نسبتاً سہل سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ کراٹرس فوج کے بڑے حصے نیز بھاری سامان کو لے کر اس راستے کوئٹہ اور وہاں سے قندھار پہنچا۔ پھر دریائے ارغنداب کے ساتھ ساتھ کرمان کی طرف روانہ ہو گیا، اور دشت کو عبور کر کے کسی مقام پر کرمان میں سکندر سے جا ملا۔

فوج کے ایک حصے کو سکندر نے اپنی ماتحتی میں رکھا اور گدروسیہ یا مکران کا راستہ اختیار کیا جو رسد اور پانی کی قلت کے اعتبار سے بہت مشکل سمجھا جاتا تھا، نیز اس میں دشوار گذار درّے اور خوفناک ریگ زار بھی واقع تھے۔

عام طور پر بیان کیا جاتا ہے کہ سکندر نے سنا تھا کہ خورش اور ملکہ سیمریمس نے یہ راستہ اختیار کیا تھا مگر وہ اسے طے نہ کرسکے۔ سکندر نے یہ سنتے ہی فیصلہ کرلیا کہ وہ اسی راستے سے جائے گا تاکہ اپنے اس کارنامے کے ذریعہ سے خورش اور سیمریمس پر فوقیت لے جائے لیکن حقیقت یقیناً یہ نہیں اس لیے کہ اس سے سکندر کی عقل و دانش اور فہم و بصیرت کے متعلق کوئی اچھا اثر پیدا نہیں ہوتا۔ کسی کام کو محض اس لیے اختیار کرنا کہ زمانۂ سابق کے دو مشہور فرماں روا پورا نہ کرسکے بجائے خود کوئی قابل فخر کارنامہ نہیں ہے۔ اس فیصلے میں سکندر کے سامنے دو مقصد تھے۔ اوّل یہ کہ بیڑے سے قریب تر رہے تاکہ وقتاً فوقتاً اور جابجا اس کے لیے رسد کا انتظام کرتا جائے۔ ہیرلڈ لیمب نے لکھا ہے کہ سکندر کی اصل غرض بیڑے کی امداد و اعانت کے سوا کچھ نہ تھی، اور اس نے مکران میں سے سفر کی مشکلات کا ذکر خود سن رکھا تھا، مگر پورے حالات اس کے کان تک نہ پہنچے تھے"۔[1] یہ سمجھنا چاہیے کہ اگر سکندر کو پورے حالات معلوم ہوتے تو وہ مکران میں سے گزرنے کا ارادہ ترک کردیتا؟ اگر ایسا ہوتا تو بیڑے کے لیے غذا اور پانی کے مکمل انتظامات کے بغیر بحری سفر کی کیا صورت تھی؟ سکندر عزم کا پکا اور ہمت کا دھنی تھا جب اس نے بیڑے کو سمندر کے راستے بھیجنے کا فیصلہ کرلیا تو ساتھ ہی مکران میں سے گزرنے کا فیصلہ ہوگیا۔ اس سفر میں مشکلات کم ہوتیں یا زیادہ سکندر رک نہ سکتا تھا اور جن کاموں کو دنیا غیر ممکن سمجھتی تھی انھیں پورا کرنا سکندر کے عزم و ہمت مہمیز کا حکم رکھتا تھا۔ دوم اس لیے کہ سندھ سے مکران کے راستے ایران پہنچنا ایک اہم جغرافیائی اقدام تھا اور سکندر اپنی اولوالعزمی کی بنا پر اس قسم کے اقدامات کا ہمیشہ خواہاں رہتا تھا۔ یقیناً اس اقدام سے دنیا کے جغرافیائی علوم میں اضافہ ہوا اور سکندر کی ایک خاص غرض یہ بھی تھی۔

---

(۱) سکندر مقدونیہ از ہیرلڈ لیمب ص ۳۲۳

رشید اختر

# مسلمان مورخین

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت مارچ ۱۹۶۳ء)

## جلال الدین سیوطی

امام ابوالفضل عبدالرحمٰن بن کمال ابی بکر السیوطی، بھی ہماری تاریخ کے ایسے چمکتے ستارے ہیں جن کے سبب جہالت کے بہت سے اندھیرے دور ہوئے۔

جلال الدین سیوطی ایک بہت اونچے خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ ان کے دادا ہمام الدین مشائخ میں سے تھے اور دوسرے اعزا بھی اس مادی دنیا میں اچھی حیثیت کے مالک تھے۔ کوئی بڑا تاجر تھا، کوئی حاکم، اور کوئی امیر۔ ان کے خاندان نے السیوط میں ایک مدرسہ بھی بنا رکھا تھا۔ جس کا اہتمام ان ہی لوگوں کے سپرد تھا۔ امام سیوطی کا اپنا بیان ہے کہ ان کے دادا عجمی تھے، اور بغداد کے ایک محلہ الخضیریہ کی طرف اپنی نسبت کرتے تھے۔ سیوطی ۸۴۹ھ کے ماہ رجب میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد انھیں حصولِ برکت کی خاطر شیخ محمد مجذوب کے پاس لے گئے جو مشہد القیس کے جوار میں رہتے تھے۔ چھ سال کی عمر میں ان کے والد اس دنیا سے رخصت ہو گئے تو ان کے ایک وصی شہاب بن طباخ نے ان کی پرورش کی۔[1][2]

ابھی آٹھ سال کے نہ ہوئے تھے کہ قرآن حفظ کر لیا۔ پھر عمدہ، منہاج الفقہ والاصول اور الفیہ ابن مالک پڑھا اور کئی دوسرے بڑے شیوخ سے فقہ و نحو کی تحصیل کی۔ فرائض علا فرخی سے پڑھے۔ بلقینی

---

(۱) حسن المحاضرہ جز اوّل، ص ۱۴۰ (۲) طبقات الاسدی ص ۱۳۴؛ الخطط الجدیدہ جز ۱۲، ص ۱۰۵؛ الفوائد البہیہ ص ۱۳، روضات الجنات ص ۲۳۲۔

رفض سے متعلق کتابوں کو برباد کر دیا۔ بعض کو نیلام کر دیا۔ اور باقی کتابیں اس نے اپنے معتمدین القاضی الفاضل اور عماد الدین الاصفہانی کو دے ڈالیں[1]۔

ان عظیم سرکاری کتب خانوں کا تذکرہ ختم کرنے سے پہلے ہم بتانا چاہتے ہیں کہ ان کتابوں کا بیشتر حصہ کتب خانہ ہائے عام میں منتقل کر دیا گیا تھا۔ جیسا کہ ہم الناصر کے کتب خانے اور فاطمی محل کے کتب خانے کے متعلق لکھ چکے ہیں کہ بیشتر حصہ دار العلم میں منتقل کر دیا گیا تھا۔

## ذاتی کتب خانے

یہ کتب خانے علماء نے اپنے ذاتی استعمال کے لیے قائم کیے تھے۔ ہمیں کوئی عالم ایسا نہیں ملتا جس نے اپنے لیے کچھ کتابیں جمع نہ کی ہوں۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس قدر علماء تھے اسی قدر کتب خانے بھی تھے۔ بہرحال ہم ان میں سے صرف چند کتب خانوں کا مختصر حال بیان کرتے ہیں:

## کتب خانہ الفتح بن خاقان متوفی ۲۴۷ھ

الفتح بن خاقان کتابوں کا بڑا عاشق و دلدادہ تھا۔ وہ ہر وقت کوئی نہ کوئی کتاب اپنی بغل میں رکھتا تھا۔ اور جب ذرا سا وقت ملتا مطالعہ کرنے لگتا تھا[2]۔ علی بن یحییٰ المنجم کو اس کام کے لیے مقرر کیا گیا تھا کہ وہ الفتح کے لیے کتابیں منتخب کر کے کتب خانہ ترتیب دے۔ علی نے کچھ کتابیں اپنے کتب خانے سے منتقل کر دیں اور ان کے علاوہ دیگر کتب بھی جو حاصل ہو سکیں مہیا کیں اور اسی طرح ایک بے نظیر و شاندار کتب خانہ تیار کر دیا[3]۔ اس کتب خانہ کے لیے متعدد کتابیں لکھی گئیں خاص طور پر نامور عالم الجاحظ نے یہ کام اپنے ذمہ لیا۔ ابن الندیم کی رائے اس

---

(۱) الروضتین (ابوشامہ)، ج ۱، ص ۲۶۷ + الخطط، ج ۱، ص ۴۰۹ (۲) الفہرست، ص ۱۶۹ + ارشاد ج ۶، ص ۵۶ + فوات دالکتبی، ج ۲، ص ۱۲۳ (۳) الفہرست، ص ۲۰ + ارشاد، ج ۵، ص ۴۵۹ + فوات، ج ۲، ص ۱۲۳۔

کتب خانے کے متعلق یہ ہے کہ کسی شخص نے کیا بہ لحاظ تعداد اور کیا بہ لحاظ خوبصورتی و خوش نمائی اس سے بہتر مجموعہ کتب نہیں دیکھا تھا۔"[1]

## کتب خانہ حنین بن اسحاق متوفی ۲۶۴ھ

فاضل طب حنین کو اپنے عہد کی نہایت کارآمد چار زبانوں پر پورا پورا عبور حاصل تھا۔ یعنی وہ یونانی، شامی، فارسی اور عربی زبانوں پر حاوی تھا۔[2] لہذا اس کے کتب خانہ کی یہ خصوصیت تھی کہ اس میں علم طب کی کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ تھا اور مختلف زبانوں کی کتابیں بھی تھیں۔ درحقیقت حنین نے بے حد سعی و کوشش سے کتابیں جمع کی تھیں اور اس کے کتب خانے کا شمار اس زمانے کے بہترین اسلامی کتب خانوں میں ہوتا تھا۔ اس نے محض کتابوں کے لیے مختلف ملکوں کی سیاحت کی تھی اور ہر سفر میں خاصی تعداد کتابوں کی جمع کر کے لایا کرتا تھا۔[3] علاوہ ازیں خود اس کے بے شمار تراجم اور اس کی اپنی تصانیف سے بھی خاصا اضافہ ہونا یقینی ہے۔[4]

## کتب خانہ ابن الخشاب متوفی ۵۶۷ھ

ابن الخشاب جو اپنے زمانے کا بہترین نحوی تھا اور دیگر علوم کا بھی مستند عالم تھا کتابوں کا بے حد دلدادہ تھا لیکن اس کی مالی حالت اس قدر خراب تھی کہ اپنی خواہش کے مطابق اپنا کتب خانہ بنانے کے قابل نہ تھا۔ کتابوں سے اسے ایسی لگن تھی کہ ایسا معلوم ہوتا ہے بعض دفعہ ان کے حصول کے لیے وہ ناجائز طریقے بھی استعمال کرتا تھا۔ نیلام میں یا کتاب کی دوکان میں جب وہ کسی کتاب کو خریدنا چاہتا تو چپکے سے اس کے چند اوراق پھاڑ کر الگ کر لیتا تھا اور کتب فروش کو اور دیگر خریداروں کو کتاب کا یہ نقص دکھا کر کتاب کی قیمت گرا دیتا تھا اور پھر خرید لیا کرتا تھا پھر وہ صفحات اس میں جوڑ لیا

---

(۱) الفہرست، ص ۱۶۹ (۲) ابن ابی اصیبعہ، ج ۱، ص ۱۸۴ (۳) الفہرست، ص ۳۰۱، ۴ + القفطی ص ۱۷۳ + ابن ابی اصیبعہ، ج ۱، ص ۱۸۷

(۴) القفطی، ص ۱۷۳ + ابن ابی اصیبعہ، ج ۱، ص ۱۹۷ - ۲۰۰

کرتا تھا۔ علاوہ ازیں اگر کسی سے کوئی کتاب مستعار لیتا تو واپس ہی نہ کرتا بلکہ نہایت افسوس کا اظہار کر کے کتاب کے مالک سے کہہ دیتا کہ اب تو اس کتاب کا میرے کتب خانے سے نکلنا مشکل ہی ہے۔ بہرحال پھر بھی اس نے تمام کتابیں طالبانِ علم کے لیے ترکہ میں چھوڑیں۔[1]

## کتب خانہ الموفق بن مطران متوفی ۵۸۷ھ

طبیب فاضل الموفق کو کتابوں سے عشق تھا۔ اس نے اپنے کتب خانے میں تقریباً دس ہزار کتابیں چھوڑیں۔ چونکہ وہ بہت اچھا خوشنویس تھا لہٰذا اس نے بہت سی کتابیں اپنے کتب خانے کے لیے خود نقل کی تھیں اور اس کام کے لیے تین کاتب اور بھی ملازم رکھے تھے۔ اس نے اکثر کتابوں کی تصحیح بھی کی تھی اور ان پر حاشی بھی لکھے تھے۔[2]

## کتب خانہ جمال الدین القفطی متوفی ۶۴۶ھ

شام کے حکمران ایوبی خاندان کا وزیر القفطی مختلف علوم و فنون کا مسلم الثبوت استاد تھا۔ اسے کتابوں سے ایسا شغف تھا کہ لوگ دور دراز کا سفر کر کے اس کے لیے کتابیں اور نایاب مسودے لایا کرتے تھے۔ وہ بھی دل کھول کر نہایت فیاضی سے معاوضہ دیا کرتا تھا۔ اسے کتابوں سے ایسا عشق تھا کہ شادی کرنے سے بھی انکار کر دیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے کتب خانے کی مالیت پچاس ہزار دینار تھی۔ اس کی وصیت کے مطابق اس کی وفات کے بعد تمام کتابیں حلب کے حکمران الناصر کو دیدی گئیں۔[3]

## کتب خانہ المبشر بن فاتک متوفی اواخر پانچویں صدی

فاضل طبیب ابن فاتک کے پاس کتابوں کا ایک حیرت انگیز ذخیرہ تھا۔ وہ اپنا بیشتر وقت کتب خانے ہی میں گزارا کرتا تھا۔ کہتے ہیں کہ اس کی بیوی کتابوں سے بے حد جلتی تھی کیونکہ وہ اپنا

---

(۱) یاقوت، ج ۴، ص ۲۸۶ (۲) ابن ابی اصیبعہ ج ۲، ص ۱۸۰، خطط الشام (محمد کرد علی) ج ۶، ص ۱۹۳

(۳) فوات الوفیات، ج ۲، ص ۹۰، خطط الشام، ج ۶، ص ۱۹۳، اسلامک کلچر ۳ ۱۹۲۹ء

سارا فالتو وقت کتب خانے ہی میں صرف کیا کرتا تھا۔ چنانچہ اس کی بیوی نے اس کی وفات کے بعد وفور رنج وغم سے ان ساری کتابوں کو گھر کے اندر ایک آرائشی حوض میں پھینک دیا۔ اگرچہ کتابوں کو جلد ہی وہاں سے نکال لیا گیا لیکن پھر بھی کتابیں خراب ہوگئیں اور کاغذ کا بہت سا رنگ بدل گیا۔[1]

## کتب خانہ افرائیم بن زفّان

علی بن رضوان کا بہترین شاگرد افرائیم تھا۔ اس کے پاس خزائن کتب تھے جن میں زیادہ تر طب کی کتابیں تھیں۔ کسی سبب سے افرائیم اپنے کتب خانہ میں سے دس ہزار کتابیں بیچنے پر راضی ہو گیا، اور خریدار اتفاق سے کوئی عراقی تھا۔ جب ملک الافضل نے یہ خبر سنی تو اس نے تمام کتابیں خریدنے کا فیصلہ کیا تاکہ مصری ان کتابوں سے استفادہ کریں (یعنی کتابیں عراق نہ جا سکیں)۔ لہذا سب کتابیں الافضل کے کتب خانے میں منتقل ہوگئیں۔ لیکن پھر بھی اس سے دوگنی کتابیں بچ رہیں۔[2]

## کتب خانہ عماد الدین الاصفہانی

عماد الدین الاصفہانی نے جب یہ سنا کہ فاطمی کتب خانے کی کتابیں بہت کم قیمت پر فروخت ہو رہی ہیں تو فوراً نیلام میں پہنچ گیا۔ جن اعلیٰ درجہ کی کتابوں کو اس نے منتخب کیا ان کی قیمت چند سو دینار ہوتی تھی۔ لیکن صلاح الدین نے اسے کتابیں بلا قیمت نذر کر دیں۔ کچھ دن بعد صلاح الدین نے محل کے کتب خانے سے کچھ اور کتابیں منتخب کر کے عماد الدین کو عطا کیں۔ کتابوں کے تیسرے تحفہ کے متعلق عماد الدین نے یہ لکھا ہے:

"ایک دن میں سلطان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس کے سامنے کچھ کتابیں پڑی ہوئی تھیں مجھے ان کتابوں پر نظر ڈالنے کے لیے بلایا گیا، اور جب مجھ سے یہ کہا گیا کہ ان میں چند کتابیں ایسی ہیں جن کی تمہیں تلاش تھی تو میں نے جواب میں عرض کیا کہ یہ تو ساری ہی کتابیں میرے مطلب کی ہیں چنانچہ وہ سارا ذخیرہ مجھے بخش دیا گیا۔"[3]

---

(۱) ابن ابی اصیبعہ، ج ۲، ص ۹۸؛ القفطی ص ۲۶۹ (۲) ابن ابی اصیبعہ، ج ۲، ص ۱۰۵ (۳) الروضتین (ابو شامہ) ج ۱، ص ۲۶۸

کامل القادری

# سکندر اعظم کا سفر

سکندر اعظم نے معلومہ دنیا فتح کر لینے کے سلسلہ میں مقدونیہ سے ایران و ہندوستان تک اور پھر واپسی میں سندھ و مکران سے بابل تک خشکی کے راستے جو طویل اور دشوار گذار سفر کیا وہ بجائے خود ایک بہت بڑا کارنامہ ہے اور اس کو بوجوہ تاریخ قدیم میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس لیے کہ یہ پہلا ریکارڈ ہے جس سے ایشیائے کوچک، شام، مصر، ایران، سیستان، افغانستان، ترکستان، ہندوستان اور مکران کے جغرافیائی حالات و کوائف معلوم ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ حضرت مسیح علیہ السلام سے تین صدیاں پیشتر تھے۔ سکندر نے اپنی فوج کے ساتھ ایسے آدمی بھی لے لیے تھے جو علمی لحاظ سے مختلف احوال و کوائف مرتب کرتے جاتے تھے۔ وہ پورا ریکارڈ تو محفوظ نہیں رہا لیکن جو کچھ زمانے کی دست برد سے بچ گیا وہ بھی بڑا ہی قابل قدر ہے اگرچہ ہمیں اسے موجودہ حالات کے ساتھ مطابقت دینے میں خاصی مشکلات پیش آتی ہیں۔ بلوچستان کے مختلف حصوں کے نام سکندر کے زمانے میں وہ نہ تھے جو آج ہیں۔ دریاؤں، پہاڑوں اور علاقوں کے نام مختلف تھے۔ پھر یونانیوں نے جو نام سنے انھیں اپنی زبان کے سانچے میں ڈھالا۔ نیز بعض ناموں کا ترجمہ یونانی زبان میں کر دیا۔ اس وجہ سے تحقیق کے سلسلہ میں مشکلات بہت بڑھ گئیں۔ لیکن دریا اور پہاڑ بہر حال موجود تھے۔ اگرچہ دریاؤں کے بہاؤ میں تھوڑی سی بہت تبدیلی ہو گئی ہو۔ اس طرح ہم اس ریکارڈ کو سامنے رکھ کر ایک ایسا نقشہ تیار کر سکتے ہیں جو حقیقی حالات سے اقرب ہو۔

سکندر اپنے باپ فیلقوس (فلپس) کے بعد ۳۲۶ ق۔م میں مقدونیہ کا بادشاہ بنا۔ مقدونیہ فیلقوس کے زمانے میں فوجی قوت اور صلاحیت کے بل پر یونان کی تمام ریاستوں میں قیادت کا

درجہ حاصل کر چکا تھا۔ اور اس نے ایک جمعیت کی بنیاد رکھ دی تھی جس کا مدعا یہ تھا کہ مشترکہ فوجی قوت کے ساتھ ایران پر یورش کی جائے جو دار اگشتا سپ کے وقت سے نہایت خوفناک حملے کر چکا تھا۔ فیلقوس اپنے منصوبے کو جامۂ عمل نہ پہنا سکا تھا کہ مارا گیا اور اس کی میراث جس میں سلطنتِ ایران پر حملہ بھی شامل تھا اس کے نوجوان بیٹے کے حوالے ہوئی جس نے زندگی کی صرف بیس بہاریں دیکھی تھیں۔

فیلقوس ایک تجربہ کار اور کہن سال تاجدار اور سپہ سالار تھا۔ اپنے طویل کارناموں کی وجہ سے اس نے یونانیوں پر ہیبت قائم کر رکھی تھی۔ اس کی جگہ نوجوان سکندر تخت نشین ہوا تو مختلف یونانی ریاستوں نے مقدونیہ کی قیادت کا جُوا اپنی گردن سے اتار پھینکنے کی کوشش کی۔ سکندر نے دو سال انھیں زیرِ اثر رکھنے پر صرف کر دیے۔ جب یونان کے داخلی معاملات کے متعلق پورا اطمینان ہو گیا تو ۳۳۴ ق۔م کے موسم بہار میں وہ فوج لے کر ایشیا پر یورش کے لیے روانہ ہوا۔ اپنی زندگی کے باقی بارہ سال اس نے مشرق کے مختلف ممالک ہی میں گزارے اور اسی مختصر سی مدت میں وہ کارنامے انجام دیے جس کی کوئی مثال تاریخ قدیم میں نہیں ملتی اور بعد کی تاریخ میں بھی سپہ سالاری کے ایسے کارنامے بہت کم نظر آتے ہیں۔ یہی بارہ سال ہیں جن میں سکندر کو عالمگیر شہرت حاصل ہوئی اور آج بھی وہ دنیا کے چند نادر الوجود سپہ سالاروں میں شمار ہوتا ہے بلکہ بعض لوگ اسے دنیا کا یگانہ سپہ سالار مانتے ہیں۔

اس نے درۂ داریال کو اس مقام پر عبور کیا جہاں یہ زیادہ سے زیادہ تنگ تھا اور جہاں اس سے پیشتر ایرانی شہنشاہ اس آبنائے کو عبور کر کے یونان پر حملہ آور ہو چکے تھے۔ ایرانیوں سے پہلی لڑائی دریائے گرینیکس پر ہوئی جو ایشیائے کوچک کا مشہور دریا ہے۔ اور جنوب سے شمال کی جانب بہتا ہوا بحیرۂ مارمورا میں گرتا ہے۔ اس لڑائی میں کامیابی کے بعد سکندر آہستہ آہستہ آگے روانہ ہوا۔ اس کی کوشش ایک طرف یہ تھی کہ ساحلی علاقوں کو قبضے میں لے آئے تاکہ ایرانی بیڑے کے لیے کہیں اس کے عقب میں فوج اتارنے کا موقع باقی نہ رہے دوسری طرف وہ اندرونِ ملک کے تمام اہم اور ضروری مقامات پر قابض ہو جانا چاہتا تھا۔ اس سلسلے میں اسے سب سے زیادہ بھروسہ ان یونانی نوآبادیوں پر تھا جو

ایشیائے کوچک کے ساحل پر جابجا بسی ہوئی تھیں اور مجبوری کی حالت میں حکومتِ ایران کی اطاعت کا دم بھر رہی تھیں۔

اندرونِ ملک میں اس کا قابلِ ذکر سفر وہ ہے کہ وہ ریاست فریجیا کے مرکزی مقام گارڈین پہنچا۔ وہاں ایک رتھ زمانہ قدیم سے پڑا ہوا تھا جس کے جوئے کو رسّے سے باندھتے وقت ایسی گانٹھ دیدی گئی تھی کہ کسی سے کھل نہ سکتی تھی۔ مشہور تھا کہ جو شخص یہ گانٹھ کھول دے گا وہ ایشیا کا تاجدار بن جائے گا۔ سکندر وہاں پہنچا تو اس نے تلوار سے گانٹھ کاٹ کے رکھ دی۔ اس طرح اپنے لیے ایشیا کی تاجداری کا استحقاق پیدا کر لیا یا کم ازکم اس کے لشکریوں اور اہل فریجیا کو یقین ہو گیا کہ وہ جو بھی قدم اٹھائے گا کامیاب ہوگا۔ یہاں تک کہ پورے ایشیا کا مالک بن جائے گا۔

مذکورہ بالا گانٹھ کے متعلق سکندر کا یہ عقیدہ ہو یا نہ ہو لیکن عوام کا یہ عقیدہ ضرور تھا۔ اس سے ان میں حوصلہ مندی اور ہمت کی نئی روح پیدا ہو گئی، اور ہر سپہ سالار اپنی فوج کے معتقدات اور تصورات سے پورا فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا ہے۔ سکندر نے بھی یہی کیا۔ اور معلوم ہے کہ وہ انھیں یونانیوں میں سے تھا جو دین و مذہب کے چنداں معتقد نہ تھے۔ لہٰذا عوام کی خوش اعتقادی کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کرنے میں اس کو کیا تامل ہو سکتا تھا۔

بہرحال ایشیائے کوچک کے وسطی اور ساحلی علاقوں کو فتح کرتا ہوا وہ شام کی طرف بڑھا۔ موجودہ خلیج اسکندرونا کے نزدیک اسوس نام مقام پر اسے پھر ایرانیوں سے جنگ پیش آئی۔ اس جنگ میں دارا سوم شہنشاہِ ایران خود شریک تھا۔ اس کی فوج کے بے پناہ ہونے میں کسی کو کلام نہ ہو سکتا تھا۔ سکندر کی حیثیت اس کے مقابلے میں بہت معمولی نظر آتی تھی۔ لیکن سکندر نے اپنے عسکری کمالات سے فائدہ اٹھا کر ایرانیوں کو شکستِ فاش دی۔ یہاں تک کہ دارا اپنی بیوی اور بچوں کو چھوڑ کر میدان سے بھاگ نکلا۔ سکندر نے ایران کی ملکہ اور اس کے بچوں کے احترام میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ دارا اپنی سلطنت کا خاصا بڑا حصہ حوالے کر کے صلح پر آمادہ تھا۔ لیکن سکندر کو دو لڑائیوں میں ایران کی جنگی قوت کا جو تجربہ ہو چکا تھا وہ بڑا حوصلہ افزا تھا۔ سکندر جب تسخیر ایران کے لیے نکلا تھا تو

بہرحال اسے قوی امید ہوگی کہ کامیابی حاصل کر کے رہے گا۔ دو لڑائیوں نے یقین دلا دیا تھا کہ ایرانی کہیں بھی اس کے مقابلے میں ٹھہر نہیں سکتے۔ جب پوری سلطنت کی تسخیر خاصی سہل نظر آتی تھی تو وہ کسی ایک حصے کو لے کر صلح پر کیوں کر آمادہ ہو سکتا تھا۔ گرینیکس اور اسوس کی لڑائیاں اس کے بلند عزائم کے لیے مہمیز ثابت ہوئی تھیں اور اس نے فیصلہ کر لیا کہ ایران کو ختم کیے بغیر پیش قدمی نہ روکے گا۔

سوس کے بعد سکندر نے شام کے ساحلی مقامات مسخر کیے۔ بیشتر مقامات نے لڑائی کے بغیر حوالگی قبول کر لی صرف صُور ( Tyre ) نے مقابلہ کیا اور وہ اس بنا پر کہ صور کا موقع اور محل حد درجہ اہم تھا۔ خصوصاً اس کا جو قلعہ سمندر کے اندر تھا اسے سراسر ناقابل تسخیر مانا جاتا تھا۔ لیکن سکندر نے مشکلات کے باوجود صور کو فتح کیا اور آبادی کو مقابلے کی پاداش میں حد درجہ ظلم و جور برداشت کرنے پڑے۔

شام سے آگے بڑھ کر غزّہ کے مقام پر مقابلے کی نوبت آئی۔ سکندر یہاں بھی کامیاب ہوا اور مصر پہنچ گیا۔ دراصل وہ بحیرۂ روم کی اردگرد کی سرزمینوں پر قابض ہو کر مشرقی بحیرۂ روم کو یونانی سمندر بنا لینے کے لیے کوشاں تھا۔ مصر میں بھی اسے مقابلے سے سابقہ نہ پڑا۔ یہاں اس نے اپنے نام پر وہ شہرۂ آفاق بندرگاہ تعمیر کرائی جو صدیوں تک علوم کا مایۂ ناز مرکز بنی رہی۔ نیز بحیرۂ روم میں تجارت کی مشہور ترین منڈی بن گئی یعنی اسکندریہ۔ سکندر نے اپنے نام پر جگہ جگہ ایسے شہر آباد کیے تھے۔ ان میں سے صرف یہی بندرگاہ باقی رہ گئی۔

مصر کی طرف سے مطمئن ہو کر سکندر نے قلبِ ایران کا رخ کر لیا۔ اربیلہ کے قریب گاگامیلہ میں دارا سے آخری جنگ پیش آئی۔ فوج اور ساز و سامان کی کثرت کے باوجود دارا نے یہاں بھی شکست کھائی۔ اسی جنگ نے ایران کی ہخامنشی یا کیانی سلطنت اور خود دارا کی تقدیر کا فیصلہ کر دیا۔

اس زمانے میں ایران کے چار بڑے دارالحکومت تھے۔ ایک بابل۔ دوسرا سوس۔ تیسرا پرسی پولس یا اصطخر اور چوتھا ہمدان جسے پرانے زمانے میں اکتبانہ یا ہگمتانہ کہتے تھے۔ گاگامیلہ سے دارا ہمدان کی طرف بھاگا۔ سکندر پہلے بابل پہنچا۔ وہاں سے اسوس ہوتا ہوا پرسی پولس گیا۔ پھر اس

شرف المناوی، شمس بن العلاقی، جلال محلی، الزین العقبی، البرہان البقاعی، الشمس السخاوی، سیف الدین البکتمری، علامہ محی الدین الکافیجی بھی ان کے شیوخ ہیں۔[1]

امام صاحب کی اپنی روایت ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے ۸۶۶ھ میں جب کہ ان کی عمر ابھی سترہ سال کی بھی نہ ہوئی تھی، پہلی کتاب تصنیف کی۔ یہ کتاب شرح الاستاذ والبسملہ تھی جس کو تصنیف کر کے اپنے استاذ شیخ الاسلام البلقینی کی خدمت میں آئے۔ اور ان سے تقریظ لکھوائی۔[2]

البلقینی بہت بڑے فقیہ تھے، یہی وجہ تھی کہ امام سیوطی ان کی موت تک ان سے وابستہ رہے۔ ان کے بعد ان کے صاحبزادے کا دامن پکڑا۔ پھر شرف الدین المناوی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور تفسیر بیضاوی، المنہاج اور شرح البہجہ کا کچھ حصہ پڑھا۔ حدیث وعربیۃ کی تعلیم علامہ تقی الدین الشبلی الحنفی سے کی۔ ان کی خدمت میں امام صاحب چار سال رہے۔ اس زمانہ میں بھی انھوں نے دو کتابیں تالیف کیں، ایک شرح الفیہ اور دوسری جمع الجوامع۔ ان دونوں کتابوں پر ان کے استاذ گرامی نے تقریظ لکھی۔

امام صاحب نے بڑے فخر کے ساتھ لکھا ہے کہ ان کے استاذ گرامی نے ان کے توجہ دلانے پر اپنی ایک حوالہ کی غلطی کی فوری اصلاح کر لی اور ذرا جرح نہ کی۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ ان کے استاذ نے الشفا کے حاشیہ پر ایک حدیث درج کی تھی جس میں ابن ماجہ کا حوالہ دیا تھا اور امام صاحب کے خیال میں یہ حدیث ابن ماجہ کی نہ تھی۔ اپنے علم کو یقینی بنانے کے لیے انھوں نے ابن ماجہ کو کوئی تین بار پڑھا اور جب یہ حدیث اس میں انھیں درج نہ ملی تو انھوں نے معجم الصحابہ لابن قانع دیکھی اور یہ حدیث اس معجم میں تھی۔ وہ اس یقین کے بعد اپنے استاذ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اصلاح پیش کی۔ استاذ نے بغیر کسی جرح کے یہ اصلاح تسلیم کر لی۔ امام صاحب کے الفاظ ہیں:

"فجئت الی الشیخ واخبرتہ فجرو ماسح من ذالک اخذ نسختہ واخذ القلم فضرب علی لفظ ابن ماجہ والحق ابن قانع فی الحاشیہ۔ فاعظمت ذالک وھتبہ لعظم منزلۃ الشیخ

---

(۱) حسن المحاضرہ جزو اول ص ۱۴۰۔ (۲) حسن المحاضرہ جزو اول، ص ۱۴۰، ۱۴۱۔

فی طلبی واحتقاری فی نفسی"[1]۔

"میں شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا اور قصہ عرض کیا۔ انھوں نے محض مجھ سے سن کر اپنا مسودہ طلبا، قلم اٹھایا، لفظ ابن ماجہ کو کاٹا اور اس کی جگہ ابن قانع بڑھا دیا۔ اس سے میرے دل میں شیخ کی عظمت بہت بڑھ گئی اور مجھے اپنا آپ بہت ہلکا محسوس ہونے لگا۔"

امام صاحب ہی کا بیان ہے کہ ان کے استاذ نے خود انھیں بعد میں بتایا کہ ابن ماجہ سے ان کی مراد مشہور ابن ماجہ نہ تھے بلکہ ابن ماجہ البرہان الحلبی تھے۔ اور غالباً اسی سبب سے امام صاحب کے دل میں اپنے استاذ کی عزت بڑھی اور اپنا آپ ہلکا محسوس ہوا اور پھر انھوں نے ان کی موت تک ان کا دامن کبھی ہاتھ سے نہ چھوڑا۔

ان کی موت کے بعد امام صاحب نے علامہ محی الدین الکافیجی کا دامن پکڑا اور چار سال ان کی خدمت میں رہے۔ ان سے انھوں نے تفسیر، اصول اور عربیۃ اور معانی کے فنون سیکھے۔ پھر شرف الدین الحنفی کی خدمت میں حاضری دی اور "الکشاف" اور التوضیح، تخلیص المفتاح و العضد پڑھی۔ حالانکہ اس وقت حضرت امام معمولی عالم نہ تھے، تین سو تصانیف تالیف فرما چکے تھے"[1]۔ ہم نے یہ تفصیل اس لیے پیش کی ہے کہ پڑھنے والے حضرت امام السیوطی کی بزرگی اور وسعتِ ظرف کا اندازہ کر سکیں کہ تین سو کتابوں کے مصنف ہونے کے بعد بھی وہ طالب علم تھے۔ ان کے دماغ میں قطعاً خود رائی اور بے جا تعلی پیدا نہ ہوئی تھی اور ایک یہ ہمارا دور ہے کہ ہم لوگ چند کتابیں لکھ لینے کے بعد ہمہ دان بن جاتے ہیں اور تحصیلِ علم کا دامن ہمارے مغرور ہاتھ سے آپ ہی آپ چھوٹ جاتا ہے۔

امام صاحب نے محض قاہرہ کے بڑے اساتذہ ہی کی خدمت میں حاضری کو کافی نہ سمجھا بلکہ وہ تحصیل علم کی خاطر بلاد الشام، حجاز، یمن، ہند، مغرب اور تکرور تشریف لے گئے"[2]۔ حضرت سیوطی غالباً پہلے بڑے مصری عالم ہیں جو علم کی خاطر ہندوستان آئے۔ ہم نہیں جانتے کہ حضرت امام کس جگہ

---

(۱) حسن المحاضرہ جز اول، ص ۱۴۰، ۱۴۱؛ (۲و۳) حسن المحاضرہ جز اول، ص ۱۴۱

پہنچے تھے اور کس عالم سے ملے تھے۔ انھوں نے حج بھی کیے اور زمزم کا مقدس پانی بھی پیا اور خدا سے دعا بھی کی۔ ان کی دعا یہ تھی کہ انھیں فقہ میں علامہ البلقینی کا اور حدیث میں ابن حجر کا رتبہ عطا کرے۔ اور کون کہہ سکتا ہے کہ وہ ان دونوں سے پیچھے رہے۔

امام صاحب کے اپنے بیان کی رو سے انھیں سات علوم میں تبحر نصیب ہوا۔ تفسیر، حدیث، فقہ نحو، معانی، بیان، اور بدیع۔ وہ فرماتے ہیں فقہ میں انھیں کوئی دعوے نہیں۔ ان کے شیخ ان سے زیادہ فاضل اور وسیع النظر تھے۔[1] ان علوم کے علاوہ اصولِ فقہ، جدل، تصریف، انشاء و ترسل، فرائض، القرأت، الطب، علم حساب بھی سیکھے تھے اور ان میں بھی انھیں اچھی خاصی واقفیت تھی، مگر ان میں تبحر کا دعویٰ انھیں نہ تھا۔ البتہ انھیں اس بات پر قدرت حاصل تھی کہ وہ ان فنون میں سے ہر ایک پر ایک نہ ایک تصنیف مرتب کر سکتے تھے اور یہ استعداد اللہ کی دی ہوئی تھی اور وہی ہر استعداد کا سرچشمہ و منبع ہے۔

امام صاحب نے حسن المحاضرہ میں اپنی ساری تصانیف کی فہرست بھی دی ہے جو تین سو سے کم نہیں ہیں۔ ان میں سے ترجمان القرآن، الدرالمنثور، الاتقان، لباب النقول، المسند اسرار التنزیل، مفحمات الاقرآن، الاکلیل، تکملہ التفسیر، التحبیر فی علوم التفسیر، حاشیہ علی تفسیر البیضاوی، تناسق الدرر، مراصد المطالع، مجمع البحرین، مفاتح الغیب، اور شرح الشاطبیہ محض علم تفسیر سے متعلق ہیں۔ کشف المغطیٰ فی شرح الموطا، اسعاف المبطا برجال الموطا، التوشیح، الدیباج، مرقاۃ الصعود، شرح ابن ماجہ، تدریب الراوی، شرح الفیہ العراقی، عین الاصابہ فی معرفتہ الصحابہ، کشف التلبیس، توضیح المدرک، اللالی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ، لب الباب، تقریب الغریب، اور بتیس اور کتابیں صرف حدیث میں تصنیف فرمائیں۔ اور فقہ میں جمع الجوامع، اور الجامع فی الفرائض کے علاوہ سات اور کتابیں لکھیں۔[2]

معانی و نحو میں عقود الجمان فی المعانی والبیان ان کی بہت مشہور تصنیف ہے۔ تلخیص المفتاح، حاشیہ علی المختصر البدیعیہ، تائید الحقیقۃ العلیہ، تشید الطریقۃ الشاذلیہ بھی ان ہی کی تصانیف

---

(۱ و ۲) حسن المحاضرہ ص ۱۴۱ تا ۱۴۵

ہیں اور تصوف میں درج المعالی فی نصرۃ الغزالی، الخبر الدال، مختصر الاحیاء، المعانی الدقیقہ، شوارد الفوائد، الکواکب اور کئی دوسری کتابیں بھی تصنیف کی ہیں۔

تاریخ میں انھوں نے بہت کام کیا اور کئی اہم کتابیں مرتب فرمائیں جن میں طبقات الحفاظ، طبقات النحاۃ الکبریٰ، الوسطیٰ والصغریٰ، طبقات المفسرین، طبقات الاصولین، طبقات الکتاب حلیۃ الاولیاء، طبقات شعراء العرب، تاریخ الخلفاء، تاریخ مصر، تاریخ السیوط، معجم شیوخی الکبیر، المعجم الصغیر، ترجمۃ النووی، ترجمۃ البلقینی، تاریخ العمر، رفع الباس عن بنی العباس، النفحۃ المکیہ درر الکلم، مختصر معجم البلدان، یاقوت الشماریخ فی علم التاریخ، مختصر تہذیب الاسماء للنووی، تحفۃ المذاکر، اور تحفۃ الظرفا شامل ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ شہرت ان کی تاریخ الخلفا اور طبقات النحاۃ کو نصیب ہوئی ہے۔

صاحب طبقات المفسرین، الشمس الدوری ان کے ایک بڑے شاگرد ہیں۔ وہ ان کے حالات لکھتے ہوئے کہتے ہیں:

"میں شیخ کے دامن سے وابستہ ہوا تو میں نے دیکھا کہ شیخ روزانہ تین اجزا تحریر فرما لیتے وہ اصفحات اس کے ساتھ ساتھ وہ حدیث بھی املا کرتے اور معترضین کے جوابات بھی دیتے۔"[1]

السخاوی نے ان کی تصانیف پر کئی اعتراض کیے ہیں اور ان کے انداز تحریر اور روایات کے اخذ پر جرح کی ہے۔ مگر یہ جرح محض معاصرانہ ہے۔ دونوں ایک دوسرے کے رقیب تھے اور وہ ان پر جرح کرتے اور یہ اُن پر۔

امام سیوطی پہلے شیخونیہ کے شیخ الحدیث بنے، پھر تربت برقوق کی مشیخت تصوف کو سنبھالا۔ بعد میں بیبرسیہ کی مشیخت بھی ان کے حصہ میں آئی۔ آخر میں الروضہ میں گوشہ نشینی اختیار کرلی اور اس قدر معزز و محترم ہوئے کہ مصر کے تمام معززین ان کی خدمت میں حاضری دینے کو فخر سمجھتے اور یہ لوگ

ان کی خدمت میں جب آتے تو حضرت سیوطی کسی کی تعظیم کے لیے نہ اٹھتے۔ ۹۰۹ھ میں انھیں دوبارہ لبیرسیہ کی مشیخت پیش کی گئی۔ مگر انھوں نے اسے قبول نہ کیا۔

ان کی بہت سی باتیں امام غزالی سے ملتی ہیں۔ امرا اور بڑے لوگ جب ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تو دولت کے انبار ان کے سامنے لگا دیتے، مگر وہ یہ انبار سب کے سب لوٹا دیتے اور کسی تک ہاتھ نہیں بڑھاتے۔[1] مصر کے بادشاہ السلطان الملک الاشرف نے ان کی خدمت میں ایک بار ایک ہزار دینار اور غلام نذر کے طور پر بھیجے۔ انھوں نے دینار جوں کے توں لوٹا دیے البتہ غلام قبول کر کے اسے آزادی عطا کی اور حجرۃ النبویہ کی خدمت سونپ دی۔ اور سب سے بڑی بات یہ کی کہ بادشاہ کے پیغام بر سے کہا کہ آئندہ اس قسم کے تحائف لے کر ہمارے پاس نہ آنا، اللہ نے ہمیں ان تحائف کی ضرورت واحتیاج سے بے نیاز کر دیا ہے۔ ان کی بے نیازی کا عالم عجیب تھا، بادشاہ نے کئی بار انھیں اپنے دربار میں بلایا مگر وہ ایک بار بھی اس بلاوے پر بادشاہ کے پاس نہ گئے۔ ہر بار بادشاہ کی دعوت رد کر دی۔

وہ مجتہد بھی تھے۔ انھوں نے بعض علما کے علی الرغم اجتہاد کا دعویٰ کیا تھا اور وہ اس کے اہل تھے۔ ان کے شاگرد الداؤدی کا بیان ہے کہ انھیں دو لاکھ احادیث حفظ تھیں۔[2]

ذیل میں حضرت امام کی ان تصانیف کے نام دیے جا رہے ہیں جو چھپ چکی ہیں:

۱۔ "الاتقان فی علوم القرآن"۔ ۱۲۷۱ھ (۱۸۵۲ء) میں کلکتہ سے پہلی بار چھپی (۹۵۹ صفحات ہیں)۔ مصر سے ۱۲۸۷ھ میں دوبارہ چھپی۔ مطبع عثمان (دو جز میں)۔ المیمنیہ سے ۱۳۱۷ھ میں، اور الازہریہ سے ۱۳۱۸ھ میں بھی چھپ چکی ہے۔

۲۔ "اتمام الدرایۃ لقراء النقایۃ"۔ ۱۳۰۹ھ میں ہندوستان سے چھپی اور مصر سے ۱۳۱۷ھ میں شائع ہوئی۔

---

(۱) خطط المقریزی دذیلہا البدر الطالع (ذکر السیوطی) (۲) الکواکب السائرہ، شذرات الذہب (ترجمۃ السیوطی)، الشعرانی فی ذیل طبقاتہ۔

۳۔ "الاخبار المرویہ فی سبب وضع العربیہ"
۴۔ "الدرج فی الفرج" (چھپ چکی ہے)
۵۔ "اسعاف المبطاء فی الرجال الموطاء" پہلی مرتبہ حیدرآباد دکن سے چھپی اور ۱۳۲۰ھ میں دوسری بار دہلی سے بھی چھپی۔
۶۔ "الاشباہ والنظائر فی الفروع" مکہ سے ۱۳۲۱ھ میں چھپی۔
۷۔ "الاقتراح فی علم اصول النحو" حیدرآباد دکن سے ۱۳۱۰ھ میں چھپی۔
۸۔ "اکلیل فی انسباط التنزیل" دہلی سے ۱۲۹۶ھ میں شائع ہوئی۔
۹۔ "الفیہ" مصر سے ۱۳۲۲ھ میں طبع ہوئی۔
۱۰۔ "بغیۃ الدعاء فی طبقات اللغوین والنحاۃ" ۱۳۲۶ھ میں مطبع السعادہ سے شائع ہوئی۔
۱۱۔ "البہجۃ المرضیہ فی الشماح الالفیہ" مدراس سے ۱۲۹۱ھ میں اور الجیریہ سے ۱۳۱۰ھ میں چھپی۔
۱۲۔ "تاریخ الخلفاء" اس میں عہد ابوبکرؓ سے لے کر اپنے زمانہ تک کے مختصر حالات بیان کیے ہیں۔ سیرت کی کتاب ہے۔ ۱۸۵۶ء میں کلکتہ سے ۱۸۷۰ء میں لاہور سے، ۱۳۰۶ھ میں دہلی سے اور ۱۳۰۵ھ میں المیمنیہ سے چھپی اور بہت مقبول ہوئی ہے۔
۱۳۔ "تبییض الصحیفہ فی مناقب الامام ابی حنیفہ"
۱۴۔ "تحفۃ المجالس" ۱۳۲۹ھ میں مصر سے چھپی۔
۱۵۔ "تزئین الممالک بمناقب الامام مالک" الجیریا سے ۱۳۲۵ھ میں چھپی۔
۱۶۔ "تعقبات سیوطی علی موضوعات ابن جوزی" لاہور سے ۱۸۸۶ء میں طبع ہوئی۔

---

بشیر احمد ڈار

# علمی رسائل کے خاص مضامین

۱۔ معارف، اعظم گڈھ۔ فروری ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| کیا حسابِ تقویم کی رو سے سنہ ہجری کے دن اور تاریخ کا تعین ہو سکتا ہے؟ | عبدالرشید نعمانی |
| اسلامی ہند میں علوم عقلیہ کا رواج | شبیر احمد خاں غوری |
| عرب و ہند کے تجارتی تعلقات | قاضی اطہر مبارک پوری |

۲۔ برہان دہلی۔ فروری ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| کائنات میں انسان کا مقام | محمد تقی امینی |
| انڈونیشیا اور اسلام | محمد فیاض |
| ہفت تماشائے مرزا قتیل | ڈاکٹر محمد عمر |

۳۔ الفرقان، لکھنو۔ فروری ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| معارف الحدیث | محمد منظور نعمانی |
| تجلیاتِ مجدد الف ثانی | نسیم احمد فریدی |
| ہندوستان میں سلسلہ چشتیہ کے فیوض و برکات | ابوالحسن علی ندوی |

۴۔ جامعہ، دہلی۔ فروری ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| تعلیم اور روایتی قدریں | محمد مجیب |

| | |
|---|---|
| احمد نگر کی ملکہ چاند سلطانہ کی موت کس طرح ہوئی؟ | نصیر الدین ہاشمی |
| انقلابِ مصر کا پس منظر | شاہ عبدالقیوم |

۵۔ زندگی، رام پور۔ فروری ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| قرآن مجید کے کتابِ الٰہی ہونے کا ثبوت | صدر الدین اصلاحی |
| قرآن کی انقلابی دعوت | جلال الدین عمری |
| پراویڈنٹ فنڈ کی زکوٰۃ کا مسئلہ | سید احمد قادری |

۶۔ سب رس، حیدر آباد دکن ظفر نمبر، جنوری فروری ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| بہادر شاہ ظفر | پروفیسر سید محمد |
| ظفر اور ان کی شاعری | سید مبارز الدین رفعت |
| ظفر اور جنگ آزادی | محمد اظہر الحق |
| قلی قطب شاہ کے دور کے تمدنی نقوش | عبدالمجید صدیقی |

۷۔ نگار، رام پور۔ فروری ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| غالب اور صہبائی | مالک رام |
| غالب سے متعلق دو خط | اکبر علی خاں |
| غالب کی مثنوی بے نام کا نام | سید مرتضیٰ حسین |
| غالب کا ایک غیر مطبوعہ خط | عبادت بریلوی |
| طالب ـــ غالب کا ایک گمنام شاگرد | نادم سیتاپوری |

۸۔ نوائے ادب بمبئی۔ جنوری ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| تذکرۃ الاسلاف | قاضی عبدالودود |
| امام بخش صہبائی | خواجہ محمد حامد |
| ناصر بنگلوری | رشید علی |

Regd. No. L. 6033 APRIL 1963 ماهنامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

مئی ۱۹۶۳

ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

# ENGLISH PUBLICATIONS

ISLAMIC IDEOLOGY

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12

ISLAM & COMMUNISM

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10

METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3.75

NDAMENTAL HUMAN RIGHTS

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Re. 0 75

UHAMMAD THE EDUCATOR

*By* Robert L. Gulick
Rs. 4.25

QUR'ANIC ETHICS

*By* B. A. Dar
Rs. 2.50

★

KEY TO THE DOOR

*By* Captain T. S. Pearce
Rs 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12

WOMEN IN ISLAM

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7

ISLAM AND THEOCRACY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 1.75

FALLACY OF MARXISM

*By* Dr. Mohammad Rafiuddin
Rs. 1.25

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

*By* B. A. Dar
Rs. 10

SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

*By* Dr. S. M. Yusuf
Rs. 2.50

**INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**

**CLUB ROAD, LAHORE—3**

# ثقافت لاہور

## مئی ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ —————— شمارہ ۵



سالانہ: آٹھ روپے —————— فی پرچہ: ۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

# ترتیب



---


| طابع و ناشر | مطبوعہ | مقام اشاعت |
|---|---|---|
| پروفیسر ایم۔ ایم شریف | دین محمدی پریس لاہور | ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور |

محمد حنیف ندوی

# تأثرات

(۲)

اب سوال یہ ہے کہ اسلام کی تہذیبی اقدار میں زندگی کی روح کیونکر پھونکی جائے۔ اور احیائے اسلام کی تحریک کو کن خطوط پر چلایا جائے۔ ہماری رائے میں یہ اہم کام علم و عمل کے دو خانوں میں منقسم ہونا چاہیئے۔ عملی دائرے کی وسعتیں کہاں سے کہاں تک وسعت پذیر ہیں۔ اور اس سلسلہ میں انفرادی و اجتماعی سطح پر کن کن کوششوں کو بروئے کار لانا ضروری ہے؟ بحث کے اس پہلو سے ہم بعد میں تعرض کریں گے۔ سر دست ہم جس چیز کو غور و فکر کا مدار و محور ٹھہرانا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اسلام کو ایک زندۂ فعال اور قابلِ فہم نظامِ حیات کی صورت میں پیش کرنے کی غرض سے علمی حد تک ہمیں کیا قدم اٹھانا چاہیئے۔ نیز اس ضمن میں اس حقیقت سے آگاہ ہونے کی بھی ضرورت ہے کہ اس کے حسن و جمال کے کن کن گوشوں کو مشتاقانِ دیدار کے سامنے لانا مناسب ہے۔

اگر ہم سنجیدگی کے ساتھ اس منزل کی طرف بڑھنا چاہتے ہیں اور واقعی اسلام کو نئے انداز، نئی سج دھج اور نئے طریق سے پیش کرنے کے آرزومند ہیں تو ہمیں پہلے ہی قدم پر اس بات کو مان لینا چاہیئے کہ موجودہ دور میں پرانے علم الکلام سے کام نہیں چلے گا۔ اور یہ کہہ کر ہم اپنے اسلاف کے کارناموں کا استخفاف نہیں کرنا چاہتے۔ ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ آج علم و فن کی جس قدر روشنی ہے اور تہذیب و تمدن کی جس قدر گہما گہمی اور آب و تاب ہے، اس میں ہمارے قدماء کی گراں قدر مساعی کا کتنا حصّہ ہے۔ آخر ہم علم و معرفت کے ان رواں دواں قافلوں کو کس طرح فراموش کر سکتے ہیں جنہوں نے یونانی

فلسفہ کی متاعِ عزیز کو مع مفید اضافے کے ہم تک پہنچایا اور ذہن کی تابش وضو کو بڑھانے میں قائدانہ کردار ادا کیا۔ ہم کہنا صرف یہ چاہتے ہیں کہ ہر دَور چونکہ اپنے ساتھ علوم و معارف لاتا ہے، نئی صداقتوں کو جنم دیتا ہے۔ اور نئے نئے شبہات وشکوک اور نئی نئی گمراہیوں کی تخلیق وآفرینش کا بھی باعث ہوتا ہے۔ یہی نہیں، ہر دَور کے ساتھ چونکہ فکر وتعمق کے پیمانے اور بیان واظہار کے انداز واسلوب بدلتے رہتے ہیں۔ اس بناء پر جو لوگ ایٹم کے اس دَور میں دیانتداری سے مذہب کا احیاء چاہتے ہیں، انہیں اپنے خیالات وافکار کی تنظیم کے سلسلے میں فلسفہ ودانش کے جدید ترین اسلحہ سے لیس ہونا پڑے گا۔ اور ان تمام شکوک وشبہات کا جائزہ لینا ہوگا کہ جن سے الحاد ولادینی کے رجحانات فروغ پاتے ہیں۔ نیز یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ عقاید واقدار کی ترتیب میں کیا نئی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ مثال کے طور پر الٰہیات جدیدہ کی تدوین کا مسئلہ قدیم متکلمانہ بحثوں سے قطعی الگ اور منفرد نوعیت کا حامل ہے۔ پہلے بحث کا انداز یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات وذات کے مابین رشتہ وتعلق کی کیا کیفیت ہے؟ کیا صفات وذات ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہیں۔ یا دونوں میں نسبت تغائر ہے۔ تیسرا نقطۂ نظر یہ تھا کہ تعلق کی نوعیت غیر متعین ہے، اشاعرہ ذات وصفات میں فرق وامتیاز کے قائل تھے معتزلہ اور حکما عینیت کا دم بھرتے تھے۔ ان کے علاوہ کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو لاعین اور لاغیر کے مؤقف پر قائم تھے۔ بحث کا دوسرا رُخ وہ تھا جس نے اثبات ونفی یا تجسیم وتجرید کی بحثیں اٹھائیں اور مسلمانوں کو اہل سنت اور عقلیت پسند دو مستقل گروہوں میں تقسیم کردیا۔

لیکن آج اس دَورِ پُرآشوب میں جس اشکال کا ہمیں سامنا ہے وہ ذات وصفات کے مابین ربط وتعلق کی تعیین نہیں۔ بلکہ یہ کہ خود اس ذات کی کیا حیثیت ہے، کیا خدا کے وجود کو عقل وخرد کی روشنی میں ثابت کیا جاسکتا ہے۔ کیا اس کے اقرار سے انسانی خودی اور انسانی "انا" کا خاتمہ تو نہیں ہوجاتا۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس کے مان لینے

سے کہیں ترقی کی راہیں تو مسدود نہیں ہو جاتیں اور رجعت پسندی و تأخر کے دواعی تو نہیں ابھرتے۔

یوں تو انکارِ خدا کا مسئلہ بہت پرانا ہے۔ چنانچہ بدھ اور جین کے دینی و اخلاقی تصور میں خدا کے اقرار کے لئے کوئی گنجائش پائی نہیں جاتی۔ مگر اس وقت جو صورتِ حال ہے وہ اس سے قطعی مختلف ہے۔ بدھ اور جین نے انکارِ خدا کو اپنے دعویٰ کی اساس و بنیاد قرار نہیں دیا تھا بلکہ کیا صرف یہ تھا کہ انہوں نے برہمنوں کا زور توڑنے کے لئے اخلاق و تہذیب کے بستانِ سرسبز کو، اللہ تعالیٰ کو مانے بغیر ہی سجانے کی ایک کوشش کی تھی۔ یہ تجربہ کامیاب رہا یا ناکام، سرِدست یہ چیز موضوع بحث نہیں کہنا صرف یہ ہے کہ موجودہ دَور کی فکری سرکشی صرف اس پر اکتفا نہیں کرتی کہ لوگ عملی زندگی میں خدا کو نظر انداز کیے رہیں۔ بلکہ یہ چاہتی ہے کہ حریفانہ اس دعویٰ کا جائزہ لیا جائے اور خدا کے تصور کو قلب و ذہن کے ہر ہر گوشے سے نکال باہر کیا جائے۔ یہی نہیں۔ موجودہ علوم و تصورات کی کمک سے اس محاذ پر ایسا بھرپور اور متفقہ حملہ کیا جائے کہ اعتقاد و یقین کے فلک بوس قلعے زمین پر آ رہیں۔

اس سلسلہ میں جن علوم و فنون اور افکار کی خصوصیت سے آڑ لی جاتی ہے وہ کئی خانوں میں منقسم ہیں۔ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ مادّہ اپنے ارتقاء اور پھیلاؤ کی تمام کڑیاں پہلے سے اپنے اندر پنہاں رکھتا ہے اور اس کا نظامِ تعلیل اس درجہ محکم، اس درجہ باقاعدہ اور مرتب ہے کہ ارتقاء و اظہار کے کسی مرحلہ میں بھی کسی خارجی قوت و عامل کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

اٹھارویں صدی کی مادّیت کے اس تصوّر میں بنیادی نقص یہ تھا کہ اس سے حیات و شعور کی سطحیں واضح نہیں ہو پاتی تھیں۔ مگر اب یہ کہہ کر بظاہر اس شبہ کا بھی ازالہ کر دیا گیا ہے کہ مادّی ارتقاء کے معنی صرف کمیت (QUANTITY) کے ارتقاء کے نہیں

ہیں کہ مادہ صرف مادیت ہی کو جنم دے بلکہ ارتقاء کہ یہ دور در حقیقت کمیت و کیفیت کے دو متقابل نقاط میں ہے۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ ارتقاء کے مختلف مراحل میں مادہ نئی نئی اور عجیب و غریب کیفیتوں سے دوچار ہوتا رہتا ہے اور انہیں نئی نئی عجیب و غریب کیفیات میں حیات و شعور کے مختلف مظاہر بھی داخل ہیں۔

نفسیات کے مختلف مدارسِ فکر کا حاصل بھی انکار ہی ہے۔ مثلاً انسانی ذہن اگر مادیت ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے اور اپنے اعمال و وظائف میں حیاتیاتی عناصر اور خارجی ماحول کا مرہونِ منت ہے تو روح کا روایتی تصور ختم ہو جاتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس عقیدہ کے لیے بھی کوئی منطقی اساس باقی نہیں رہتی کہ روح و معنی الوہیت کو مادہ پر تقدم حاصل ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں تو مادہ ہی کو مقدم پایا جائے گا اور ذہن و فکر کی کرشمہ سازیوں سے متعلق سمجھا جائے گا کہ مادی ارتقاء کے ایک خاص مرحلہ میں معرض ظہور میں آئی ہیں۔

اسی طرح اگر سلوکیوں کی اس رائے کو مان لیا جائے کہ ہمارے تمام اعمال کی بنیاد خاص خاص محرکات اور اس کے جواب پر مبنی ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ذہن انسانی کی تازہ کاریاں بھی جبر کا شکار ہو کر رہ جائیں گی اور ایک انسان اختیار آفرین خلاق کی احتیاج سے یکسر بے نیاز ہو جائے گا یہی حال نفسیات کے دوسرے افکار کا ہے کہ اگر انسانی اعمال کا مدار و محور جنس ہے جیسا کہ فرائڈ (FREUD) کہتا ہے یا اس کے اونچے سے اونچے اور لطیف سے لطیف کردار کی تہ میں بھی طمع اور حفظِ دولت کے عوامل کارفرما ہیں، جیسا کہ دوسرے ماہرینِ نفسیات کا خیال ہے تو مذہب و دین کا سارا کارخانہ ہی غتر بود ہو جاتا ہے اور اخلاق و مذہب کی وہ تمام دیواریں منہدم ہو جاتی ہیں کہ جن کو تنہا "خدا پرستی" کا عقیدہ ہی استوار کر سکتا ہے۔

---

شبیر احمد خاں

# فکر و نظر کے دو زاویے

دنیا میں دو مختلف نظامہائے فکر و عمل مروج ہیں لیکن ہر نظام کی (خواہ وہ فکری و ذہنی ہو، یا عملی و معاشرتی) بنیاد کسی نہ کسی مخصوص نظریۂ کائنات پر مبنی ہوا کرتی ہے۔ اصولی طور پر کائنات کے متعلق ان مختلف نظریات کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :- میکانکی اور نصب العینی۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے :-

انسان اور سوچ بچار (فکر) لازم و ملزوم ہیں۔ لیکن فکر کیا ہے ؟ منتشر واقعات کائنات اور حوادث روزگار کو ایک منظم وحدت میں مرتب کرنے کا عمل پیہم۔ ہر واقعہ چھوٹا ہو یا بڑا انسان اُسے دوسرے واقعات کے ساتھ وابستہ و مربوط کرنے کی کوشش کیا کرتا ہے۔ تلاش و تجسس انسانی فطرت ہے اور وہ ہر بات کے متعلق جاننا چاہتا ہے کہ

«ایسا کیوں

یہ اضطراری سوال اس کے جواب کے لیے مسلسل ذہنی ورزش ہی فکر کی جان ہیں۔

بہر حال اس "کیوں" کے دو معنی ہیں :-

ا۔ اس بات یا واقعہ کا سبب کیا ہے ؟

یا زیادہ ٹیکنکی اصطلاح میں اس کی علت فاعلی (Efficient Cause) کیا ہے یہ سائنس کا مشغلہ ہے اور اس انداز فکر کو "کائنات کی میکانکی توجیہ" (Mechanical interpretation of the universe) کہتے ہیں۔

ب۔ کیوں کے دوسرے معنی ہیں "کس لیے یا کس غرض سے ؟"

اس معنی کہ انسان سوچتا ہے کہ فلاں بات کس غرض یا مقصد کے پیش نظر ظہور میں آئی - یا اصطلاحی زبان میں اس کی غایت یا علت غائی (Final Cause) کیا ہے۔ یہ حکمت و فلسفہ کا وظیفہ ہے اور اس انداز فکر کو "کائناتی نصب العینیت"، یا "کائنات کی نصب العینی توجیہ" (Teleological interpretation of the universe) کہتے ہیں۔

## (ا) میکانکی توجیہہ کائنات

کائنات کی میکانکی توجیہہ کی رو سے تمام حوادث کائنات بشمول انسانی افعال کے ایک لامتناہی سلسلہ علل و معلولات کے ناقابل شکست جال میں جکڑے ہوئے ہیں۔ اور اس کے مطابق دنیا کی ہر شئے حتیٰ کہ انسان بھی مادے یا فطرت (Nature) کی خود رایانہ مشیت کے بے دست و پا غلام ہیں۔ اس نظریہ کا کہنا ہے کہ جو کچھ انسان کر رہا ہے، وہ ان واقعات کا نتیجہ ہے جو اس سے پیشتر ظہور پذیر ہو چکے ہیں اور وہ واقعات اپنی نوبت میں دیگر واقعات کا سابقہ نتیجہ ہیں اور وہ واقعات سابقہ اپنے سے قدیم تر واقعات کا۔ اور اسی طرح یہ سلسلہ الاالی نہایہ چلا جاتا ہے۔ پس اگر ایک پتہ بھی ہلتا ہے تو اس کے اسباب لامتناہی زمانہ پہلے وجود میں آ چکے تھے اور اس بات کے مقتضی تھے کہ یہ پتہ اسی مقررہ وقت پر ہلے۔ لہذا حریت عمل بے معنی ہے ؎

ساقیا مے دہ کہ با حکم ازل تدبیر نیست  قابل تغییر نبود آنچہ تعیین کردہ اند

### میکانکی اندازِ فکر کی دو شکلیں

چونکہ اس انداز فکر میں زندگی کا کوئی مقصد نہیں ہے "آدمی بلبلہ ہے پانی کا"، جو بغیر کسی مقصد کے یونہی سطح آب پر نمودار ہو گیا۔ چند لمحے رہا اور پھر اسی طرح نابود ہو گیا۔ اس لئے اس انداز فکر کے طبیعت میں راسخ ہو جانے کے بعد عملی زندگی پر جو اثرات مترتب ہوتے، وہ دو میں سے ایک شکل اختیار کر لیتے ہیں: رہبانیت یا دہریت۔

## قدیم میکانکیت اور رہبانیت

جب واقعات حاضرہ علل ماضیہ کے تابع ہیں، جو ہمارے حیطۂ اقتدار سے باہر ہیں تو ہماری سعی و کوشش بیکار ہے۔ ہم واقعات کا رُخ نہیں موڑ سکتے۔ جو ہونا ہے ہو کر رہے گا۔ اپنی فلاح و بہبود کے بنانے بگاڑنے میں ہماری ذاتی کوشش بے کار ہے ؎

لائی حیات آئے قضا لے چلی چلے  اپنی خوشی نہ آئے نہ اپنی خوشی چلے

یہ خیال طبیعت میں راسخ ہو کر بدترین یاس، قنوطیت اور تشاؤم پیدا کر دیتا ہے۔ ہمارے حوصلے پژمردہ اور قوائے عملیہ مفلوج ہو جاتے ہیں عمل پر بے عملی کو ترجیح دیتے ہیں۔ شادی و غم، گوارا و ناگوار اور خوب و ناخوب بے معنی لفظ بن جاتے ہیں۔ انسانی زندگی حباب بر سطحِ آب معلوم ہوتی ہے کہ پیدا ہوا اور ناپید ہو گیا۔ اور اس طرح ناپید ہوا کہ نہ اس کا نشان باقی رہتا ہے اور نہ اس کے بازگشت کی کوئی امید۔

تو پھر یہ تگ و دو کس لیے؟ زندگی اور اس کے تمام مشاغل بیش از بازیچۂ اطفال نہیں۔ دنیا ایک طلسم رنگ و بُو ہے، ایک نمود بے بود ہے، ایک منظر سیمیائی ہے۔ بڑا نادان ہے، جو اس نمود سیمیا کا فریب کھائے اور اس بازیچۂ اطفال میں اپنی زندگی گنوائے۔ مردِ عاقل وہی ہے جو دنیا اور دنیا کی سرگرمیوں سے کنارہ کش ہو جائے اور اس کے کسی معاملے میں حصہ نہ لے۔

اس طرح اس تصوّر کائنات کا نتیجہ (جو میکانکی نقطۂ نظر ہی کی ایک سلبی و منفی شکل ہے) اپنے متبعین کے حق میں فرار عن الحیات ترک دنیا اور رہبانیت اور ویراگ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ ظاہر ہے تصوّر کائنات کے اس فارق المرکز عقیدے سے کسی صالح اور تنومند سماج کی تنظیم نہیں ہو سکتی۔ اس کے آگے کوئی ایجابی پروگرام نہیں ہے۔ صرف ایک سلبی لائحہ عمل ہے جس کے ہر ہر جزء میں ایک منفی کیفیت اور زندگی کی سنجیدہ حقیقتوں سے نظریں چرانے اور کترا کر نکل جانے کی ایک مشترک خصوصیت پائی جاتی ہے۔

جدید میکانکیت اور دہریت

یہی میکانکی اندازِ فکر کہیں انانیت، خود غرضی، لذت پرستی، عیش کوشی اور دہریت کو اختیار کر کے "دنیا طلبی" ہی کو زندگی کی قدر اعلیٰ قرار دیتا ہے۔ یہ دنیا طلبی قدیم زمانہ میں "دہریت" کہلاتی تھی اور عہد حاضر میں "مادیت" مگر قدیم دہریت ہو یا جدید مادیت مترفین روزگار کا بڑا عقیدہ رہے ہیں۔ ایران قدیم میں اس کے پیرو زندقی یا دہری کہلاتے تھے، چنانچہ "اسکند گمانیک وچار" میں جو ساسانی حکومت کے زوال کے قریب کی تصنیف ہے لکھا ہے:۔

"جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خدا نہیں ہے اور اپنے آپ کو دہری کہتے ہیں اس بات کے قائل ہیں کہ کوئی مذہبی فرض انسان کے ذمہ نہیں ہے اور نہ کوئی نیک عمل اس پر واجب ہے۔ [illegible] باتیں جو وہ بکثرت کرتے رہتے ہیں، ان کی مثال یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ دنیا اور وہ تمام تغیرات جو اس میں رونما ہوتے رہتے ہیں اور ترتیب اجسام اور وسائل عمل اور اشیاء کا باہمی ربط و تضاد وغیرہ، یہ سب زمان نامحدود کے ارتقاء کے نتیجے ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ نہ اچھے اعمال کے لئے جزا ہے اور نہ بُرے اعمال کے لئے سزا۔ نہ بہشت ہے نہ دوزخ اور نہ کوئی ایسی چیز ہے جو انسان کو اچھے یا بُرے کاموں پر مجبور کر سکے۔" [1]

عرب جاہلیت میں یہ لوگ "معطلہ" کہلاتے تھے، چنانچہ شہرستانی نے "کتاب الملل والنحل" (جزء ثانی صفحہ ۹۶) میں لکھا ہے:۔

"جاننا چاہیئے کہ عرب (جاہلیت) کے مختلف فرقے تھے بعض لوگ اُن میں سے مذہب تعطیل کے پیرو تھے۔ ان کا ایک فرقہ خالق کائنات اور حشر و نشر کا منکر تھا اور اس بات کا قائل تھا کہ طبیعت زندگی بخشنے والی ہے اور دہر فنا کرنے والا ہے۔ اور اسی فرقے کے قول کو قرآن حکیم دہراتا ہے، قالوا ما ھی الا حیاتنا الدنیا نموت

---

[1] ایران بعہد ساسانیاں از کرسٹن سین صفحہ ۵۸۵ - ۵۸۶

ونحیی وما یھلکنا الا الدھر۔ جس کا اشارہ طبائع محسوسہ کی جانب ہے، نیز اس بات کی طرف کہ زندگی اور موت انہیں طبائع کی ترکیب و انحلال پر موقوف ہے۔ پس طبیعت جامع ہے اور دہر مہلک۔"

عہدِ حاضر میں یہ مذہب "مادیت" کے نام سے موسوم ہے۔ اس مکتبِ فکر کا ہر فرد زیادہ سے زیادہ دنیا حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، بلا لحاظ اس امر کے کہ جو طریق کار وہ اپنے مقصد کے حصول کے لئے استعمال کرتا ہے، جائز ہے یا ناجائز کیونکہ ایسے ماحول میں جائز و ناجائز بے معنی ڈھکوسلے ہیں۔ اس نظام میں طاقت ہی حق ہے خواہ مادی ہو یا ذہنی۔ لہٰذا انسانی برادری کیا بہائم سیرتی اور درندہ صفتی کا پیدا ہونا ناگزیر ہے، کہیں چھپی ڈھکی اور کہیں علی الاعلان کھلی ہوئی اس طرح انسانی سماج، طبقاتی کشمکش کی ایک دائمی ستیزگاہ بن جاتا ہے۔

ایسے نام نہاد سماج کے نظم و تنظیم کے لئے جو قانون اور ضابطے وضع کئے جاتے ہیں، ان کا بنیادی اصول محض اتنا ہوتا ہے کہ سماج کے وہ افراد، جو جسمانی یا ذہنی طور پر قوی ہیں، کمزوروں کو صرف اس لئے زندہ رہنے دیں کہ ان کے گاڑھے پسینے کی کمائی سے اپنی دنیوی خواہشات کو زیادہ سے زیادہ پورا کر سکیں۔

## میکانکی کونیات

میکانکی توجیہ کائنات کی اساس "غائیت" (Teleology) کے انکار پر قائم ہے۔ عہدِ قدیم (قدیم یونانی فلسفہ میں اس کا سرگرم مبلغ دیمقراطیس تھا، وہ "غائیت" کا منکر تھا۔ چنانچہ ویبر "تاریخ فلسفہ" میں لکھتا ہے (صفحہ ۳۷):-

"دیمقراطیس ہر قسم کی غائیت کا انکار کرتا ہے لیکن وہ بخت و اتفاق کا بھی منکر ہے اگرچہ وہ کبھی وجوب مطلق کا لفظ بھی استعمال کرتا ہے۔"

میکانکیت کا دوسرا سرگرم مبلغ ابیقورس تھا، اس کے بارے میں ویبر لکھتا ہے:-

"خلا، سامات اور بعدان، قصہ مختصر میکانکی علل و اسباب کائنات کی توجیہ کے لیے

کافی ہیں۔ مابعد الطبیعیات کے لیے علل غائیہ سے رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔"

بہرحال اس انداز فکر کی رُو سے حوادث کائنات مادے یا سالمات (Atoms) کے بے مقصدی مظاہر کے ظہور کی داستان ہیں جن کی نہ کوئی غرض وغایت ہے نہ کوئی مقصد و نصب العین کائنات ہو یا انسانی زندگی، اسی کور بصیرت مادّے کے بے مقصدی ارتقاء کے عارضی مظہر ہیں جو مختلف میکانکی قوتوں کے عمل و تعامل سے ظہور میں آئے ہیں اور انھیں قوتوں کے ایک بے مقصد عمل دیگر سے ختم ہو جائیں گے۔

میکانکی دینیات

لہٰذا اس نظریہ کی رُو سے نہ خدا ہے (نعوذ باللہ منہا) جسے اس کائنات کا خالق سمجھا جائے اور نہ اختتام کائنات کے بعد کوئی دوسرا عالم ہے۔ جہاں جا کر اپنے خوب و ناخوب اعمال کی جواب دہی ہو۔ اور جب آخرت ہی نہیں تو آخرت کی زندگی کو کامیاب بنانے کے لیے الہٰی الاصل صحیفۂ ہدایت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بالفاظ دیگر "ایمان بالرسالت" ان لوگوں کے نزدیک ایک بے معنیٰ لفظ ہے۔

مادہ پرست لامذہب ہوتے ہیں۔ لیکن "جدلیاتی مادیت" تو مذہب کی دشمن ہے۔ چنانچہ لینن اپنی کتاب "سوشلزم اور مذہب" میں لکھتا ہے:۔

"ہمارے پروپیگنڈے میں لازمی طور پر لامذہبی اور انکار خدا کی تبلیغ و اشاعت شامل ہے"
(لینن۔ سوشلزم اور مذہب، صفحہ ۱۰)

"ہمارے لیے نظریاتی جدوجہد کوئی نجی معاملہ نہیں ہے بلکہ پوری جماعت اور پورے مزدور طبقہ کا معاملہ ہے۔ اگر ایسا ہے تو ہم کیوں نہ اپنے پروگرام میں اس بات کا اعلان کر دیں کہ ہم لامذہب اور خدا کے منکر ہیں۔" (ایضاً صفحہ ۹)

میکانکی اخلاقیات

ظاہر ہے کہ اس اندازِ فکر کے ماتحت جو ضابطۂ عمل مرتب ہو گا وہ غایت لو مقصد کے

نصور سے یکسر قلم معرا ہوگا اور جب کسی نظامِ فکر میں "مقصدیت" (Purposiveness) کی کوئی گنجائش نہ ہو تو اس میں شائستہ و ناشائستہ اور خوب و ناخوب کے امتیاز کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ زائد از زائد یہ کہ تحفظ ذات کے نام پر جو خوش گوار اور لذت بخش ہے وہ اچھا ہے اور جو ناگوار اور تکلیف دہ ہے، وہ برا ہے۔ لہٰذا "میکانکیت پسند" سماج میں جو نظامِ معاشرت مرتب ہوگا، وہ خوب و ناخوب کے اسی "لذتیتی تصور" (Hedonistic conception) پر مبنی ہوگا، جس کے عنوان پر جلی قلم سے رقم ہوگا:

درعیش نقد کوش کہ چوں آبخور نماند آدم بہشت روضۂ دار السلام را

## میکانکی اجتماعیات

میکانکی اندازِ فکر میں مقصدیت کے فقدان سے طبیعت میں سنجیدگی اور متانت کے بجائے ملاہی اور ملاعب کی طرف رجحان بڑھنے لگتا ہے۔ لذت پرستی، عیش کوشی اور ابیقوریت زندگی کی اقدار اعلیٰ قرار پاتی ہیں۔ خود فریبی کے لئے ہم لہو و لعب اور فحاشی کو "آرٹ کی سرپرستی" کا فخیم نام دیتے ہیں۔ معاشی زندگی میں زبان سے تو ہم منصوبہ بندی اور پلاننگ (Planning) کے دعوے کرتے ہیں۔ مگر حقیقتاً "لامقصدیت" ہمارا مقصد ہوتا ہے زندگی کی وسعتوں سے قصداً نظریں چراتے ہیں اور اپنی توجہ اس کے ایک حقیر حصے میں چمک دمک پیدا کرنے پر مرکوز کر دیتے ہیں۔ دنیوی اور اُخروی زندگیوں میں نظم و ارتباط پیدا کرنے کے بجائے اپنا وقت اور توانائی وسائل دولت کی پیدا کرنے پر صرف کرتے ہیں۔

## میکانکی علمیات

لیکن اس اندازِ فکر کا انتہائی افسوسناک پہلو یہ ہے کہ اس کے پیرو اپنی خودی و خودداری اور حریت عمل کی متاع بے بہا سب کچھ کھو کر بھی معمائے کائنات کی گتھی جسے وہ سلجھانے چلے تھے، نہ سلجھا سکے۔ لامتناہی سلسلہ علل و معلولات کے جال میں ایسے پھنسے کہ اس سے نکلنا تو درکنار جتنا اس کے سرے کی تلاش میں بڑھتے گئے، اتنا ہی کھوتے گئے اور بالآخر انجام کار حیرت و سرگشتگی

کے اس بھنور میں ہاتھ پاؤں مارنے لگے جس کا رخ تک متعین نہیں ہے :

کس ندانست کہ منزل گہ مقصود کجاست      ایں قدر ہست کہ بانگ جرسے می آید

## میکانکیت اور تشکیک و بے اعتمادی

اس لاحاصل تفکیر وافر کا انجام تشکیک وارتیابیت کے سوا کچھ نہیں ہوتا جس کا زہر انسان کی علمی صلاحیتوں ہی کو مسموم بنانے پر اکتفا نہیں کرتا، بلکہ اس کا مذہب، اخلاق، سیاست بین الاقوامی دیانتداری سبھی کچھ اس کے سم قاتل سے ہلاک ہونے لگتے ہیں۔ اعتماد کے بجائے جو صلح معاشرتی زندگی کی شرط اولین ہے، زندگی کے ہر شعبہ میں بے اعتمادی بڑھنے لگتی ہے :

اعتمادے نیست بر دور جہاں      بلکہ بر گردون گرداں نیز ہم

کائنات کی ہر چیز اور دنیا کا ہر شخص دشمن نظر آتا ہے۔ قرون حالیہ کے وحشی کی طرح ہماری زندگی بھی خوف اور اندیشہ کی مسلسل داستان بن گئی ہے :

ایمن مشو ز عشوۂ دنیا کہ ایں عجوز      مکارہ می نشیند و محتالہ می رود

اس انداز فکر نے سب سے زیادہ جس چیز کو متاثر کیا ہے، وہ ہیں عہد حاضر کی بین الاقوامی سرگرمیاں۔ ہر ملک کو ساری دنیا اپنی دشمن نظر آتی ہے ان کے ناگہانی حملوں کے بے بنیاد اندیشوں سے خائف و ترسناک ہو کر خزانہ عامرہ کا بڑا حصہ دفاع پر خرچ کیا جا رہا ہے اگرچہ ملک کی فاقہ کش اکثریت قحط، بھوک مری وبا اور جہالت کی شکار ہے۔

## میکانکیت اور قنوطیت

میکانکی انداز فکر سے انجام کار طبیعت پر قنوطیت طاری ہو جانا ناگزیر ہے، اس لئے کہ جب واقعات کو ایسا ہی ہونا ہے تو ہماری سعی و کوشش بے کار ہے۔ ہم بید رو فطرت کے ہاتھ میں بیدست و پا غلام ہیں۔ ایک ظالم (نعوذ باللہ منہا) مشیت ہے جسے ہمارے رنج و آلام پر رحم نہیں آتا۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم اور ہماری یہ کرب و بے چینی نیچر کی خوشی کا باعث

ہے۔ ہمارا وجود ہی رنج والم کے لئے ہے:

من از کجا و فراق از کجا و غم ز کجا　　　مگر کہ زاد مرا مادر از برائے فراق ما

یہ قنوطیت بڑھ کر مزاج میں تشاؤم پیدا کر دیتی ہے۔ کائنات کی ہر شے ہمیں اپنی دشمن نظر آتی ہے۔ ہر طرف آلام و تکالیف ہی معلوم ہوتے ہیں ؎

سماط و ہر دوں پرور ندارد شہد آلائش　　　مذاق حرص و آز اے دل بشوی از تلخ واز شورش

یہ قنوطیت اور تشاؤم بڑھ کر مایوسی کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس کے بعد نہ دل میں کوئی لگن پیدا ہوتی ہے نہ طبیعت میں اُمنگ:

مجو درستیِ عہد از جہانِ سست بنا　　　کہ ایں عجوزہ عروسِ ہزار داماد است

## سائنس اور میکانکیت کی ناکامی کا اعتراف

میکانکی قیل و قال اور طبیعیات کی کد و کاوش کا انجام ہمارے سامنے ہے۔ خود اکابر سائنس اپنی کاوشِ فکر کی افادیت سے آج مایوس ہو چکے ہیں چنانچہ ایک محقق لکھتا ہے:۔

"آج فنی علوم کا ماحصل کیا ہے؟ چند مساواتیں جن کی توجیہ سے خود اُن کے دریافت کنندگان قاصر ہیں اور کچھ نظریے جنہیں وہ بغیر تفلسف کے نہیں سمجھا سکتے۔ اور پھر بھی انہیں اُن کے بہت سے رفقا تسلیم نہیں کر پاتے۔ یا یوں سمجھیے کہ آج علمائے سائنس خود اپنے اکتشافات کو نہیں سمجھ پا رہے کیونکہ وہ مبادی و اولیات جو تمام اکتشافات کے افہام و تفہیم کے لیے ضروری ہیں، خود پا در ہوا ہیں ——— وہ قدیم ڈھانچہ اور پس منظر جو اہل سائنس کے تخیل و تصویرِ کائنات کا تا تھا، خود سائنس کے لئے خطرہ ہے کہ خود اپنے ہی اکتشافات و ایجادات کے ہاتھوں تباہ ہو جائیگی اور خود اس کی کامیابی اس کی موت کا باعث بن جائے گی"۔

(Northrop, *Science and First Principles*, p. 2)

غرض ایک دوسرے مفکر کے لفظوں میں:۔

(Chester Rowell in *San Francisco Chronicle*, August 1930)

"ہم خود کو ایسے گرداب میں پھنسا پاتے ہیں جہاں کچھ بھی متعین نہیں ہے، یہاں تک کہ جو امواج ہمیں بہائے لیے جا رہی ہیں، ان کا رخ تک غیر متعین ہے۔"

ایک اور مفکر اس صورت حال سے پیدا شدہ تاثرات کو یوں سطور قلمبند کرتا ہے:

"آج ہم اپنی نوعیت کے ایک عجیب دور میں زندگی بسر کر رہے ہیں یہ صحیح معنوں میں ایک نازک دور ہے۔ ہم اپنی تہذیب و ثقافت کے ہر شعبہ میں مادی ہو یا روحانی، ایک نازک موڑ پر پہنچ چکے ہیں، اور یہ جذبہ نہ صرف ملکی معاملات کے احوال واقعی ہی میں کارفرما ہے بلکہ شخصی و اجتماعی زندگی کے اقدار اولیہ کے متعلق عام رجحانات میں بھی برابر ظاہر ہو رہا ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ علامات ایک عظیم الشان نشاۃ ثانیہ کا آغاز ہیں۔ لیکن کچھ اور لوگ بھی ہیں جنہیں ان ارتقائی رجحانات میں اس زوال کی خبر بد نظر آ رہی ہے جو ہماری تہذیب کے نصیب میں مقدر ہو چکا ہے۔"

(Max Plank, *Where is Science Going ?*, p. 64)

## نگاہِ بازگشت

یہ ہے میکانکیت یا "میکانکی توجیہ کائنات" سائنس کا سب سے بڑا شاہکار جو اسلام کے علاوہ عملاً تمام نظاموں کا اصل الاصول ہے۔ یہ اندازِ فکر معقولیت پسندی اور انسان دوستی کو مطمئن کرنے میں کہاں تک کامیاب ہو سکتا ہے، نیز عقل سلیم کے نزدیک اس کا کیا مرتبہ ہے، ان باتوں کا اندازہ محررہ بالا تفصیل سے لگایا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد یہ فیصلہ آسان ہے کہ اگر فکر صالح اس سے مطمئن نہ ہو سکے تو اس کے متبادل اندازِ فکر کو اپنانے میں وہ کہاں تک حق بجانب ہے۔ یہ متبادل اندازِ فکر "کائناتی نصب العینیت" ہے۔

## (ب) نصب العینی توجیہ کائنات

کائناتی نصب العینیت یا عالم کی مقصدی و نصب العینی توجیہ کی رُو سے دنیا کی تمام باتیں

انسانی اعمال ہوں یا مظاہر کائنات کسی نہ کسی مقصد و غرض کے ساتھ وابستہ ہیں۔ میکانکیت کے برعکس جس کی بنیاد "وجوب مطلق" (Inexorable necessity) پر قائم ہے، نصب العینی اندازِ فکر کا بنیادی تصور "ربوبیت" ہے جس کا فیصلہ ہے کہ عالم ایک حکیم و علیم، قادر و مرید اور رحمٰن و رحیم ہستی کی صنعت گری ہے۔ جس نے کائنات کو عبث و باطل پیدا نہیں کیا، بلکہ کسی بلند تر مقصد کے ساتھ خلق فرمایا ہے۔

سائنس اور نصب العینیت

سائنس خود میکانکیت کا دوسرا نام ہے۔ پھر بھی جہاں اسے میکانکیت کی ناکامی کا اعلان کرنا پڑا، نصب العینیت کی تائید بھی کرنا پڑی ہے۔

اولاً: نفسیات کا رجحان نصب العینیت ہی کی جانب ہے کیونکہ انسان فطری طور پر ہر چیز اور ہر واقعہ کو کسی نہ کسی مقصد و غایت سے وابستہ سمجھتا ہے اور اس میں بچے اور بوڑھے کی تخصیص نہیں ہے۔ بچہ بھی ہر چیز کے لئے پوچھتا ہے کہ یہ کاہے کے لیے ہے اور بڑا بھی ہر اس کام کی جس کا کوئی مقصد نہ ہو، عبث و باطل کے نام سے تحقیر کرتا ہے۔

ثانیاً: عقلائے روزگار کی بہت بڑی اکثریت ہمیشہ "نصب العینیت" (Purposiveness) کی علمبردار رہی ہے۔ عہد قدیم میں سقراط، افلاطون اور ارسطو، قرونِ وسطیٰ میں سنٹ اگسٹائن اور ڈانٹے (مسلمان مفکرین کا تو یہی رجحان تھا) اور عہد حاضر میں برونو، نیوٹن، لیبنیز، والٹیر، گوئٹے وغیرہم کائناتی مقصدیت و نصب العینیت ہی کے قائل تھے۔ اٹھارویں صدی میں پیلے (Paley) نام ایک فاضل نے اس قسم کی تمام شہادتوں کو ایک کتاب میں جمع کیا تھا جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ کائنات میں یہ نظم و اتفاق ایک علیم و حکیم ہستی کی حکمت بالغہ کا نتیجہ ہے۔ عہد حاضر میں اس قسم کی ایک کتاب J. N. Shearman نے *The Natural Theology of Evolution* کے نام سے تصنیف کی ہے۔

ثالثاً: اس مسئلے کے لیے اکثر علمی مذاکرات (Symposium) بھی منعقد کرائے گئے ہیں، جن کے اندر مشاہیر سائنسدانوں نے کائنات کے اندر "مقصدیت" کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس قسم کے ایک مذاکرہ کے مقالات کو Frances Mason نے *The Great Design* کے نام سے جمع کر دیا ہے۔ اس مذاکرہ میں جن فضلائے سائنس نے حصہ لیا ہے، ان میں سے بعض مشاہیر کے نام یہ ہیں:-

**Robert Grant Aitkens, James Arnold Crowther, G. Lloyd Morgan, Sir Oliver Lodge, Hans Driesch**

ان فضلاء کا فیصلہ ہے کہ:-

(۱) جب ہم کائنات کے نظم، اس کے کرات کی ترتیب و نظام اور قوانین فطرت کی ہمہ گیری پر غور کرتے ہیں تو ان میں عظیم الشان حکمت بالغہ اور احکام و اتقان نظر آتے ہیں۔

(۲) بحیثیت مجموعی عالم میں ایک صناع عظیم اور علیم و حکیم کی قدرت کاملہ کی شہادت ملتی ہے جو نظام کائنات کا مدبر بھی ہے۔

اسی قسم کا ایک دوسرا مجموعہ ایڈورڈ کاٹن کی زیر ادارت *Has Science Discovered God?* کے نام سے شائع ہوا ہے جس میں مندرجہ ذیل سائنسدانوں نے خصوصیت سے حصہ لیا تھا۔

**Millikan, Mather Eddington, Conklin, Einstein, Julian Huxley, McDougal, Pupin, Jeans**

اس کے ایڈیٹر کا کہنا ہے:-

**'The conclusion of some of the best scientific minds civilization has produced, as stated in this discussion, proving that we are not living in a mechanical dispensation but in a universe of order and design responding perfectly to the nicety**

of mathematical law and of beneficent purpose also, is not only one of the most important facts that confronts us—it is the most important . . . . It is sending men's minds rapidly forward to belief in the VISION SPLENDID.'

اگر علمی دنیا میں شخصیت کوئی اہمیت رکھتی ہے تو ایسے بلند دماغ سائنسدانوں کی رائے یقیناً درخور اعتنا سمجھی جانا چاہیے۔

رابعًا: خالص سائنسی دنیا میں ہارورڈ یونیورسٹی کے حیاتی کیمیا کے پروفیسر ہنڈرسن نے اپنی تصانیف *The Fitness of Environment* اور *Order of Nature* میں ثابت کیا ہے کہ پیشتر اس کے کہ سطح زمین پر آثار حیات رونما ہوں، ماحول میں اس کے ظہور کے لئے ایک عجیب وغریب صلاحیت پیدا ہوگئی تھی۔ اس "صلاحیت" کو اس کے سوا کیا کہا جاسکتا ہے کہ وہ ظہور حیات کے لئے ایک علیم وحکیم ہستی کی جانب سے فیضان استعداد تھا۔ اور اگر یہ نہ مانا جائے تو پھر اس صلاحیت کی توجیہ ناممکن ہو جاتی ہے۔ پروفیسر ہنڈرسن کے الفاظ یہ ہیں:۔

'We are obliged to regard this collection of properties as in some intelligible sense a preparation for the processes of planetary evolution. . . . Therefore the properties of the elements must for the present be regarded as possessing a teleological character.'

خامسًا: مقصدیت وغائیت کے متبادل حریفانہ نظام کی حیثیت سے ارتقاء کا نظریہ پیش کیا گیا، مگر ڈارون کی توجیہ ہو یا لامارخ کی تعبیر جن مقدمات پر یہ نظریہ موقوف تھا، ان میں منطقی معیار پر پورا اترنے کی سکت نہ تھی۔ اس لیے بعد کی ارتقاء پسند طبائع نے اس کی "تطور فجائی" (Emergent Evolution) تخلیق ارتقاء Creative Evolution "جہد للحریت" (Struggle for Freedom) اور عمل تحفّظ

(Process of Realisation) وغیرہ عناوین کے نام سے تجدید کی۔ لیکن اگر نئے تصورات کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کی اساس کسی نہ کسی شکل میں "مقصدیت" (Purposiveness) کے بنیادی تصور پر قائم ہے۔

غرض مادہ پرستانہ نفسانیت کی خاطر "مقصدیت" کے اقرار سے کتراتے رہے۔ مگر معقولیت پسندی کے ساتھ نہ وہ اس کی تردید کر سکے اور نہ اس کی جگہ کوئی اطمینان بخش متبادل نظام پیش کر سکے۔

"نصب العینیت" خود فطرت انسانی کا تقاضا ہے اور فطرت کے تقاضے کسی کے مٹائے مٹا نہیں کرتے۔

## نصب العینیت اور فعال زندگی کی ہمت افزائی

نصب العینی انداز فکر کا مرکزی تصور ایک بلند تر مقصد حیات کا تحقق ہے۔ اس بلند تر مقصد حیات کے حصول کی تڑپ انسان کو ذوقِ عمل کے جذبے سے سرشار کر دیتی ہے وہ پانی کا بلبلہ نہیں کہ ہوا کے تموّج سے پیدا ہوا اور ناپید ہو گیا، وہ تنکا نہیں جو ہوا کے جھونکوں کے رحم و کرم پر پڑا ہو، وہ فطرت کی نام نہاد قوتوں کے عمل و تعامل کا تختہ مشق نہیں بلکہ کائنات اور اس کی پوشیدہ قوتیں اس کی خادم ہیں۔ جنہیں خلاّق کائنات نے مسخر کر کے اس کے قابو میں دے دیا ہے تاکہ وہ اپنی معاش و معاد کی صلاح و فلاح کا باحسن وجوہ انتظام کر کے اپنے منشائے تخلیق کو پالے، اور اپنے مقصدِ حیات کو حاصل کر کے فوزانِ ابدی سے ہمکنار ہو:

ابر و باد و مہ و خورشید و فلک در کار اند  تا تو نانے بکف آری و بغفلت نہ خوری

## نصب العینیت اور معاشرتی تنظیم

ظاہر ہے اس ذہنی رجحان سے متصف ہو کر جو معاشرہ بنے گا، اس کی ہیئت اور مزاج میکانکی اندازِ فکر کے ماتحت بننے والے معاشرے کی ہیئت و مزاج سے بنیادی طور پر مختلف

ہونگے۔ اور دونوں کی تنظیم میں جو قوانین کارفرما ہیں، اُن میں اصولی فرق ہوگا:-

(ا)۔ رہبانیت تو علی الاعلان معاشرتی زندگی اور اجتماعی تنظیم کی منکر ہے۔

ب)۔ لیکن دنیا طلب معاشرہ بھی انتشار زا اور فارق المرکز قوتوں کے اثر سے خالی نہیں، کیونکہ افراد کی "انانیت" آگے چل کر "طبقاتی کشمکش کی شکل اختیار کرلیتی ہے۔ یہ چنگاری کچھ دن تو ظاہری نظم وضبط کے تلے دبی رہتی ہے، مگر جونہی موقع ملتا ہے بھڑک کر پورے معاشرہ کو اپنے شعلوں کی لپیٹ میں لے کر خاک سیاہ کر دیتی ہے۔

مگر "نصب العینیت" اصولاً ایک منظم معاشرے کی مقتضی ہے۔ وہ انفرادی زندگی کے بجائے اجتماعی زندگی پر زور دیتی ہے تاکہ آپس کے تعاون و اشتراکِ عمل سے حصول معاش اور تحفظ ذات کے کام کو کم سے کم توانائی اور وقت صرف کرکے پورا کریں اور بقیہ توانائی اور وقت اس بلند نصب العین کے تحقق میں صرف کریں جو نہ صرف تخلیق انسانی ہی کی غایت ہے، بلکہ آفرینش کائنات کا بھی مقصد ہے۔

## نصب العینیت اور طبقاتی کشمکش کا فقدان

لیکن جو چیز نصب العینی اندازِ فکر کے ماتحت منظم ہونے والے معاشرہ کو میکانکی اندازِ فکر کے تحت تشکیل پانے والے معاشرے سے ممتاز کرتی ہے وہ اول الذکر میں "طبقاتی کشمکش" کا فقدان ہے۔ اشتراک مقصد (Community of Interest) کا احساس اپنے دیگر بنی نوع کے متعلق معاندانہ رجحانات کے بجائے افراد میں "جذبۂ رفاقت اور (Fellow-feeling) اور "اخوانی میلانات (Altruistic tendencies) پیدا کر دیتا ہے اور یہی اُمور معاشرے کے استحکام اور پائیداری کے ضامن وکفیل ہیں۔ اس طرح طبقاتی کشمکش کا فقدان اور جذبہ رفاقت واحساس اخوت اس معاشرے کے منظم کرنے والے قوانین کو اپنے مخصوص رنگ میں رنگ دیتے ہیں۔

اور اس طرح نصب العینی اندازِ فکر کی اشاعت فطری طور پر ایک صالح معاشرے کے قیام

وبقاء کی متکفل ہو جاتی ہے جو دنیوی سعادات کا منتہا اور سعادت اخروی کی شرطِ اوّلین ہے۔

## نصب العینیت اور بلند نظری

ایک متعین مقصد حیات اور ایک بلند تر نصب العین کا تصور زندگی کو ایک سنجیدہ حقیقت بنا دیتے ہیں۔ زندگی عمر طبعی کا نام نہیں رہتی، بلکہ اس کا استداد خلود و ابد کے ساتھ منطبق ہو جاتا ہے۔ لہٰذا انظر میں بلندی اور ظرف میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ دنیا طلبی منتہائے نظر نہیں رہتی۔ اس کے ساتھ ساتھ دمات نفس اور کم ظرفی جو تنگ نظر دنیا طلبی کے لوازم ہیں، خود بخود طبیعت سے دور ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ دنیا طلبی کے بجائے عقبیٰ طلبی میں زندگی کی قدر اعلیٰ قرار پاتی ہے۔ اب دنیا مقصود بالذات ہونے کے بجائے محض وسیلہ رہ جاتی ہے۔ طاقت و قوت کے بجائے اتقاء اور پرہیزگاری زندگی کی سب سے بڑی سعادت بن جاتی ہے اور اس کے نتیجے میں افراد کے اندر ملکوتیت اور فرشتہ سیرتی پیدا ہو جاتی ہے۔

## نصب العینیت اور حریتِ عمل

چونکہ نصب العینی انداز فکر کے ماتحت جو نظام عمل مرتب ہوتا ہے، اس کے رگ و ریشہ میں مقصدیت و نصب العینیت (Purposiveness) کا تصور جاری وساری رہتا ہے اور چونکہ "وجوب مطلق" اور "ضرورت عمیا (Blind necessity) کے برخلاف مقصدیت ایک ایسے ماحول کی مقتضی ہے، جہاں ہم آہنگی و بے آہنگی اور توافق و تضاد دونوں ہی کا امکان ہو، اس لئے حریتِ عمل نصب العینی انداز فکر کا بنیادی اور اساسی تصور ہے جو انسان کو اس کی خودی و خودداری کا احساس سکھاتا ہے اور بتاتا ہے کہ کائنات کے اندر اس کی بھی کوئی اہمیت ہے، اس کے وجود میں آنے کا بھی کوئی مقصد ہے اور اس کی ہستی ارض وسما کی وسعت کے مقابلے میں کتنی ہی چھوٹی کیوں نہ ہو اور اس کی زندگی دنیا کی عمر کے مقابلے میں کتنی ہی کم کیوں نہ ہو، بایں ہمہ اُسے بھی کچھ نہ کچھ کرنا ہے۔

## نصب العینیت اور جوشِ نشاط

یہ "کچھ نہ کچھ کرنے کا احساس"۔ "مقصد زندگی کے تحقق کا تخیل" اور "ایک بلند تر نصب العین کے حصول کی تڑپ"، خود انسان کی زندگی کو ذوقِ عمل کے جذبے سے سرشار کر دیتے ہیں۔ اس طرح انسان اپنے میں ایک حریت عمل، ایک گرم جوشی، ایک خود اعتمادی اور ایک طرح کا سرور محسوس کرتا ہے، اور ان چیزوں کے ہوتے ہوئے زندگی "ایک ناگزیر مصیبت" نہیں رہتی بلکہ "ایک ایجابی نعمت" بن جاتی ہے:

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم
وز شعاعِ آرزو تابندہ ایم

---

# ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو مروجہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے، تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ چنانچہ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو، اور یہ ارتقاء انھی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے چنانچہ انکو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

محمد حنیف ندوی

# اہل منطق کی واماندگیاں

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت اپریل ۱۹۶۳ء)

## منطق کی عدم افادیت اور سیرانی کا دلچسپ مناظرہ

اپنی تنقیدی تحریروں میں سب سے پہلے علامہ نے منطق کی افادیت کو چیلنج کیا ہے، ان کی رائے میں اگر کوئی شخص عقل و خرد کی سلامتی سے بہرہ مند ہے تو اس کو استدلال و استنباط کے وضعی پیمانوں کی سرے سے ضرورت ہی نہیں! اس لئے کہ وہ ان کی وساطت کے بغیر بھی صحیح نتائج تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ اور اگر خدانخواستہ اسے غور و تعمق کی نعمتوں سے موزوں حصہ ہی نہیں ملا ہے تو منطق کسی طرح بھی اس کے کام آنے والی نہیں۔

لا یحتاج الیہ الزکی ولا ینفع بہ البلید[1] — ذہین آدمی کو اس کی ضرورت نہیں اور غبی اس سے استفادہ نہیں کر پاتا۔

علامہ کا کہنا ہے کہ جو بات آسانی سے ایک طباع انسان معلوم کر سکتا ہے، یا فکر و استدلال کی جو گرہ غور و التفات کی ادنیٰ کوشش سے کھل سکتی ہے منطق اس کو ایک طرح کے چکر میں ڈال دیتی ہے اور اصطلاحات اور اشکال کے اس چکر سے نکلنے کے بعد جو کچھ حاصل ہوتا ہے علمی لحاظ سے دیکھئے تو اس کی بھی قدر و قیمت کچھ زیادہ نہیں ہوتی۔

اس حقیقت کو انہوں نے اس بلیغ مثال سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

ھی لحم جمل غث علیٰ راس جبل وعر — یہ ایک ایسے ناقص اونٹ کا گوشت ہے جو ایک

---

[1] الرد علی المنطقیین ص ۳

لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل ؎ ۱

دشوار گذار پہاڑ کی چوٹی پر لکھا ہے جو نہ اتنا سہل ہے کہ چڑھائی کی صعوبتوں کو برداشت کیا جائے، اور نہ اتنا موٹا تازہ ہے کہ اس کو پہاڑ پر سے اتار لانے کی کوشش کی جائے۔

علامہ کے نقطۂ نظر سے صحت استدلال کا تعلق فن و صناعت کی طرفہ طرازیوں سے نہیں ہے۔ بلکہ ذوق و فہم کی استواریوں سے ہے۔ اس لئے اگر ایک شاعر عروض کی منت پذیریوں سے آزاد رہ کر عمدہ شعر کہہ سکتا ہے۔ اور ایک ادیب نحو سے بے نیاز رہنے کے باوجود ادبی معجزات کی تخلیق کر سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ منطق کے جھمیلوں میں پڑے بغیر کوئی ذہین و فریس انسان فکر و استدلال کی محکمی کو نہ پا سکے۔ یا سفسطہ و غلطی سے دامن نہ بچا سکے۔

اعتراض کی اس نوعیت میں علامہ منفرد نہیں ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ منطق کی جزوی افادیت کے مان لینے کے بعد بھی متکلمین اسلام نے کبھی بھی حق و صواب کو منطقی اشکال و صور میں منحصر نہیں جانا۔ اس سلسلہ میں انہوں نے خصوصیت سے قاضی باقلانی کی کتاب 'الدقائق'، کا حوالہ دیا ہے کہ جس میں انہوں نے قیاس و استدلال کی مفروضہ شکلوں کو ہدف تنقید ٹھیرایا ہے۔

منطق کی عدم افادیت پر زیادہ دلچسپ اور فکر آفرین وہ مجلس بحث ہے جو مشہور نحوی ابو سعید سیرافی اور متی بن یونس فلسفی کے مابین منعقد ہوئی۔ علامہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ زیادہ تفصیل کیلیے ابوحیان توحیدی کی کتاب 'الامتاع والموانسۃ' دیکھنا چاہیئے۔ اس سے اس گروہ کے موقف کی کھل کر وضاحت ہو جاتی ہے جو منطق کی فیض رسانیوں کا منکر ہے (۲)

متی نے جب منطق کی ان لفظوں میں تعریف کی کہ،

وہ آلاتِ کلام میں ایک ایسے آلہ سے تعبیر ہے جس کی مدد سے ہم صحیح سے سقیم، اور فاسد سے

---

(۱) نقض المنطق ص ۱۵۵ - (۲) ص ۱۰۴ اللیلۃ الثالثۃ - نیز دیکھیے معجم الادباء تحت ترجمہ السیرافی مطبوعہ مصر ۱۹۲۵ء، ج ۸، ص ۱۹۰ - ۱۲۸

عالم میں حدود قائم کر سکتے ہیں۔ تو سیرافی نے اس کے جواب میں کہا:۔

اخطأت لان صحيح الكلام يعرف بالنظم المألوف والاعراب المعروف اذا كنا نتكلم بالعربية وفاسد المعنى من صحيحه يعرف بالعقل اذا كنا نبحث بالعقل وهبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن - فمن لك بمعرفة الموزون ايما هو حديد او ذهب او شبه -

آپ غلطی پر ہیں۔ جہاں تک صحیح و سقیم عبارت کا تعلق ہے اس کو نظم و انداز اور اعراب کے جاننے بوجھنے والوں سے معلوم کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس کی گفتگو عربی میں ہو۔ اور معنی کی صحت و استواری کو عقل کی مدد سے جانچا جا سکتا ہے، جب کہ بات چیت عقلیات سے متعلق ہو اور فرض کرو منطق ایک ترازو ہے، جس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کس قیاس کا پلڑا بھاری ہے اور کس کا بھاری نہیں ہے مگر یہ بات کون بتلائے گا کہ جس شئے کو تم تول رہے ہو وہ فی نفسہ کیا ہے، سونا ہے، لوہا ہے یا تانبہ ہے۔

یعنی وزن سے تو صرف کسی شئے کی کمیت کا اندازہ ہوتا ہے، شئی کیا ہے؟ ترازو کو اس سے کچھ بحث نہیں۔ ابوحیان کی اس عبارت میں دراصل یہ طنز مخفی ہے کہ جس منطق کو تم درک حقائق کا واحد ذریعہ سمجھتے ہو وہ مقدمات کی ترتیب و ساخت سے آگے نہیں بڑھ پاتی۔ اور اس سے مطلق بحث نہیں کرتی کہ وہ مقدمات جن حقائق پر مشتمل ہیں خود ان کی حکیمانہ قدر و قیمت کیا ہے۔

لطف یہ ہے کہ ارسطو کی صوری منطق پر افلاطون کا بھی بعینہ یہی اعتراض ہے کہ اس سے بغیر مقدمات کی ظاہری ترتیب و ساخت کے اور کچھ حاصل ہونے والا نہیں۔

کیا منطق کے بغیر مسائل کا حل ممکن نہیں اور کیا اس کے استعمال سے اختلاف و نزاع کی تمام نوعتیں ختم ہو جاتی ہیں۔ ان دو لفظوں پر ابوحیان ان الفاظ میں روشنی ڈالتے ہیں۔

لیس واضع المنطق یونان باسرھا، انما ھو رجل منھم وقد اخذ عمن قبلہ کما اخذ عنہ من بعدہ ولیس ھو حجۃ من الخلق الکثیر والجم الغفیر، و البحث والمسئلۃ والجواب سنخ وطبیعۃ فکیف یجوزان یاتی رجل بشئ یرفع ھذا الخلاف اویقللہ اویوثرفیہ، ھیھات! ھذا محال ولقد بقی العالم بعد منطقہ علیٰ ما کان قبل منطقہ۔

منطق کی بنیاد پورے یونان نے نہیں رکھی۔ اس کا واضع تو ایک آدمی تھا (یعنی ارسطو) جس نے اس کے اصول ومبادی کو پہلوں سے لیا جس طرح کہ اس کے آنے والوں نے اس کے بنائے ہوئے اصول ومبادی کو اس سے حاصل کیا۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو عامۃ الناس اور جمہور کیلئے اس کو کیونکر حجت ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ مزید برآں بحث ونزاع اور سوال وجواب انسان کی سرشت میں داخل ہے۔ لہٰذا یہ کیونکر جائز ہے کہ ایک شخص آئے اور فطرت کے اس تقاضے کو جادو کی اس چھڑی سے دور کردے یا اس کے اثرات کو کسی درجہ میں گھٹا دے، یہ قطعی محال ہے اور اس کا ثبوت یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ منطق کے بعد بھی دنیا میں اختلاف ونزاع کا وہی عالم ہے جو اس سے پہلے تھا۔

## کیا منطق واقعی غیر مفید ہے؟ اس کی افادیت کا صحیح صحیح محمل

منطق سے متعلق سیرافی کی اسی تنقید کو علامہ نے اپنی تصنیفات میں جا بجا پھیلا اور سنوار کر بیان کیا ہے۔ مزید برآں اس پر نئے نئے مقدمات اور عجیب وغریب نکات کا اضافہ بھی کیا ہے۔ تنقید کے اس انداز کو دیکھتے ہوئے آج یہ سوال ابھر کر نظر وبصر کے سامنے آتا ہے کہ کیا واقعی منطق کی افادیت صفر کے برابر ہے، یا واقعی اس کے ڈانڈے یونانی فلسفہ والٰہیات سے اس طرح ملے ہوئے ہیں کہ جس سے اس کی جداگانہ حیثیت بری طرح متاثر ہوتی ہے۔

ان دونوں سوالات کا ہمارے نزدیک ایک ہی جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ یونانی تصورات سے مرعوب حکماء و فلاسفہ نے منطق کو جس تاریخی سیاق (CONTEXT) میں پیش کیا اور اس کے ساتھ عقیدہ و اذعان کی جن غیر ضروری اہمیتوں کو وابستہ کیا۔ اس کے پیش نظر اس کی مخالفت ہونا چاہئے تھی۔

نیز اس بناء پر بھی اس کو جرح و تنقید کا ہدف بننا تھا کہ فنی ارتقاء و تقدم کا یہ ضروری تقاضا ہے لیکن اس تاریخی پس منظر سے اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے الگ ہو جائیں اور اس تقدس و پندار سے بھی چندے صرف نظر کر لیں کہ جس کو خواہ مخواہ اس کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے تو پھر اس کی افادیت اور ضرورت اس درجہ محلِ اعتراض نہیں رہتی۔

یہ بات صحیح ہے کہ ایک کامیاب ادیب کو خود ساختہ نحوی قواعد و اصول پیروی کی حاجت نہیں۔ کیونکہ وہ تو بجائے اس کے نحوی پابندیوں کا التزام کرے اپنی تخلیقی کوششوں سے نحو کے لئے نئے نئے پیمانے اور انداز وضع کرتا ہے۔ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ درست ہے کہ ایک اچھا شاعر سوا اپنے ذوق شعری کے اور کسی خارجی شئی کا پابند نہیں ہوتا، اور فن عروض مجبور ہے کہ شعراء کی رہنمائی کے بجائے ان کا تتبع کرے، ٹھیک اسی طرح اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ارسطو سے پہلے بھی اور ارسطو کے بعد بھی فکر و استدلال کی جولانیوں نے منطق کے وضعی پیمانوں سے آزاد رہ کر بھی اپنے جوہر دکھائے ہیں۔ اور صحت و صواب کی منزلوں کو پالینے میں کسی کوتاہی کا اظہار نہیں کیا بلکہ اس سے بڑھ کر اگر یہ کہا جائے تو اس میں ذرہ برابر مبالغہ آرائی نہیں ہوگی کہ فکر و فلسفہ کی روحانی ثروت میں جس قدر اضافہ ہوا ہے وہ تمام تر غیر منطقی حضرات ہی کی کاوشوں کا رہین منت ہے۔ تاہم اس کے باوجود یہ ماننا پڑے گا کہ لکھنے والوں سے کبھی کبھی غلطیاں بھی سرزد ہوتی ہیں بشعراء کبھی کبھی جادۂ ذوق سے ہٹ کر غلط شعر بھی کہہ جاتے ہیں۔ اور ہزار احتیاط کے باوصف فکر و استدلال میں کہیں جھول بھی رہ جاتا ہے۔

ظاہر ہے اس صورت میں نحو عروض اور منطق کے کچھ جانے بوجھے پیمانے اور اصطلاحیں ایسی ہونی چاہئیں کہ جن سے غلطی کی نوعیت کو تعیّن کے ساتھ واضح کیا جاسکے۔ اس میں سہولت بھی ہے، اختصار بھی ہے اور وضوح و بیان کی آسانیاں بھی ہیں۔

دوسرے لفظوں میں منطق کا فائدہ صرف یہ ہے۔ صحت و صواب اور لغزش و خطاء کی جو عملی صورتیں ہیں۔ یہ ان کی نشان دہی کرتی ہے۔ یہ بات اگر صحیح ہو تو اس کے یہ معنی ہیں کہ منطق گھوم پھر کر لسانیات ہی کی ایک شاخ رہ جاتی ہے اور یہی وہ سطح ہے جس پر منطق کی افادیت کو حق بجانب ٹھہرایا جاسکتا ہے۔

اس معاملہ میں ہم ابن سینا اور عام منطقیوں کے اس روایتی حسنِ ظن سے متفق نہیں ہوپاتے کہ یہ فلسفہ کی ایک شاخ ہے کہ جس کی مدد سے انسان غلطی کے ارتکاب سے محفوظ رہتا ہے۔

| | |
|---|---|
| المنطق الۃ للانسان موصلۃ الی | منطق ایک آلہ ہے جو انسان کو علمی و عملی |
| کسب الحکمۃ النظریۃ فی البحث | حکمت سے بہرہ مند کرنے والا ہے اور بحث و |
| واقیۃ عن السھو والغلط فی البحث | تحیص یا فکر و تعمق کو سہو و لغزش سے بچانے |
| والسادیۃ (۱) | والا ہے۔ |

اس لئے کہ جہاں تک فکر و استدلال میں لغزش و خطا کے امکانات سے عملاً دامن کشاں رہنے کا تعلق ہے۔ اس کے لئے منطق کی رہنمائی سے کہیں زیادہ اس چیز کو دخل ہے کہ ایک شخص کس درجہ ذہن رسا رکھتا ہے اور اس کی اخلاقیات کس درجہ بلندی و رفعت لئے ہوئے ہیں۔ کیونکہ اگر ایک شخص اخذ نتائج کے معاملہ میں عادل ہی نہیں ہے تو بجائے اس کے کہ وہ دلائل کی روشنی میں قدم اٹھائے، کوشش یہ کرے گا کہ خود دلائل اس کے پیچھے پیچھے چلیں اس صورت میں کوئی منطق اور صحت و صواب کا کوئی پیمانہ اس کو استدلال کی کجروی سے باز رکھنے والا نہیں

---

(۱) ابن سینا الرسالۃ التاسعۃ فی اقسام العلوم العقلیۃ مطبع کردستان العلمیۃ ۱۳۲۸ھ

## حدود و تعریفات کے ارسطا طالیسی تصوّر کی غلطی

منطق کی افادیت کو ہدف اعتراض ٹھہرانے کے بعد علّامہ ابن تیمیہ اب براہِ راست فن کے اس حصارِ متین پر حملہ آور ہوتے ہیں کہ جس کی محکمی و استواری پر ارسطو کو بڑا ناز تھا۔ یہ حملہ اتنا شدید اور بھرپور ہے کہ اس کی زد سے اس کی کوئی شئے بھی محفوظ نہیں رہ پاتی! سقف و بام سے لے کر در و دیوار تک ہر ہر چیز اپنی جگہ سے ہل گئی ہے۔

منطق کا دیباچہ و آغاز تصوّر و تصدیق کے مباحث ہیں۔ تصوّر کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ اس کی صحیح صحیح معرفت حدود (DEFINITIONS) حاصل ہوتی ہے اور تصدیق و قضیہ کی معرفت قیاس کی طرفہ طرازیوں سے۔ ........ علّامہ پہلے ہی قدم پر بتا دینا چاہتے ہیں، کہ حدود کا ارسطا طالیسی تصوّر غلط، ناقابل فہم اور گوناگوں مشکلات کا حامل ہے۔ پوری بحث سے لُطف اندوز ہونے سے پہلے ضروری ہے کہ حدود سے متعلق اختلاف و نزاع کی جو نوعیت ہے اس پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

ارسطو کی اصطلاح میں حد و تعریف کے معنی یہ ہیں کہ کسی شئے کی وضاحت ایسے انداز سے کی جائے کہ اس کا جوہر (                ) یا ماہیت نکھر کر نظر و بصر کے سامنے آجائے، اور سامع کو "ماھو" (وہ کیا ہے ؟) کا پورا پورا جواب مل جائے۔

شئے مسئولہ کا جوہر دعطر کیونکر معلوم کیا جائے اور کس طرح ماہیت کی ٹھیک ٹھیک تعیین کی جائے یہ ہے اس سلسلہ کا بنیادی سوال۔ یونانی حکماء نے اس کی کئی صورتیں پیش کی ہیں۔ مگر جس صورت کو اقلیم منطق میں قبول و پذیرائی حاصل ہوئی اور خود ارسطو نے جس پر مہر تصدیق ثبت کی، وہ ترکیب و تجزیہ کا وہ عملیہ ہے کہ جو وصف جامع "جنس" اور وصف فارق (فصل) کے دوگونہ عناصر سے تعبیر ہے۔ اس عملیہ کو کام میں لانے سے فکر انسانی اس قابل ہو جاتی ہے شئے مسئولہ کی حقیقت و کُنہ تک رسائی حاصل کر سکے۔ مگر خود یہ عملیہ کیا ہے ؟ اس کو اس عامۃ الورود مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ فرض کیجئے ایک شخص پوچھتا ہے انسان کیا ہے ؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا۔

حیوان ناطق (RATIONAL ANIMAL) اس میں لفظ حیوان، وہ وصف جامع ہے جو متعدد انواع کو گھیرے ہوئے ہے۔ اور ناطق، وہ وصف فارق یا فصل (DIFFERETIA) ہے کہ جس سے یہ تمام انواع جن کو اس کی حقیقت د جوہر سے قریب کا تعلق نہیں چھٹ جاتی ہیں اور صرف وہی شئ باقی رہ جاتی ہے کہ جس کو ہم جوہر و ماہیت انسانی سے تعبیر کر سکتے ہیں یعنی نطق (ادراک کلیات)

اختصار کے ساتھ ارسطو کے نقطۂ نظر سے حد یا تعریف کے لیئے کم از کم تین چیزیں ہونا چاہئیں:-

(۱) سوال :- یعنی پہلے کسی چیز کی ماہیت د کنہہ کے بارہ میں یہ پوچھا جائے کہ یہ کیا ہے؟

(۲) جواب کا ایک جز اسی جامع اور قریب ترین جنس پر مشتمل ہونا چاہیئے کہ جو متعدد انواع کو محیط ہو، اور اس میں اور فصل میں کسی اور جنس کا فاصلہ نہ پایا جائے اور اس کے بعد بس فصل ہی کا مرتبہ ہو۔

(۳) جواب کے دوسرے جز کو ایسے وصف فارق یا فصل پر مشتمل ہونا چاہیئے کہ جس کا مزید تجزیہ ناممکن ہو۔ اور جو کسی شئ کی کنہہ و حقیقت پر پوری طرح دلالت کناں ہو۔

علامہ ابن تیمیہ نے حد کی اس روایتی تعریف TRADITIONAL (DEFINITION) پر گیارہ وزنی اعتراضات وارد کیئے ہیں جن سے ان کی طبع نکتہ سنج اور علم و فضل کی گہرائیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تعریف کے ان اجزاء ثلاثہ میں ایک جزء بھی صحیح نہیں۔

## متکلمین کا ردِ عمل

اس سے پہلے کہ ہم ان اعتراضات اور ان کے متضمنات کا قدرے تفصیل سے ذکر کریں۔ یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ حد و تعریف کے بارہ میں متکلمین کے حلقوں میں جو ردِ عمل ظہور پذیر ہوا اس کو بیان کر دیا جائے تا کہ علامہ کی تنقید کا اصلی پس منظر واضح ہو جائے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ بغیر کسی تفریق کے قریب قریب ہر گروہ اور مدرسۂ فکر کے حاملین نے حد کی اس تعریف کا انکار کیا ہے۔ جیسے ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر، ابواسحاق، ابوبکر بن فورک قاضی

ابو لعلی، ابن عقیل، امام الحرمین جوینی اور ابو المیمون نسفی حنفی وغیرہم۔ حتیٰ کہ ان سے پہلے ابو علی ابو ہاشم اور عبد الجبار ایسے عقلیت پسندوں نے تعریف کے اس ارسطا طالیسی تصور کو تسلیم نہیں کیا۔ اور علامہ طوسی وموسوی ایسے بڑے بڑے شیعی معقولیوں نے بھی اس کو نہیں مانا۔ مزید برآں محمد بن الہثیم ایسے کٹر کرامیہ نے بھی اس پر تنقید کی ہے۔ (۱)

یوں تو ان حضرات نے حد و تعریف کے ان سہ گونہ عناصر میں سے ایک ایک کی تغلیط کی ہے اور ایک ایک کے بودا پن کو کھول کر بیان کیا ہے لیکن ان سب کا مشترکہ اور چبھتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ ارسطو نے اس میں خواہ مخواہ مابعد الطبیعی عنصر کو داخل کر دیا ہے۔

ان کے نقطۂ نظر سے کسی شئے کی تعریف سے مقصود صرف یہ ہے کہ اس سے وضوح و تمیز کے وہ گوشے فہم و فکر کی گرفت میں آسکیں جو اس شئے کا خاصہ ہیں۔ کنہ و ذات یا جوہر و حقیقت کا ادراک اس کے بس کا روگ نہیں۔ بات صحیح ہے اس لئے کہ حقائق اشیاء کو کون جان سکتا ہے؟ اور جوہر و ماہیت پر کس کی نظر ہے؟ اور کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس نے کسی بھی شئی کی اصل و روح کو پوری طرح پالیا ہے، یا اس کی کنہ و ذات کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کر لیا ہے۔

کانٹ (KANT) کی تصوریت سے انکار ہو سکتا ہے اور اثبات باری کے معاملہ میں اس کے معرکتہ الآرا تنقیدی شاہکار کو بھی زیر بحث لایا جا سکتا ہے۔ مگر انسانی علم و ادراک کی واماندگی کے متعلق اس کی رائے کس درجہ صحیح ہے کہ اس کی تمام تر تگ و تاز ظواہر ( ) ہی تک محدود ہے۔ اس سے آگے نہیں۔

کانٹ یہ کہنا چاہتا ہے کہ اشیاء کے ظواہر میں تعلیل و تسبب (CAUSATION) کی جو کارفرمائیاں ہیں وہ تو بلا شبہ علم انسانی کا موضوع قرار پا سکتی ہیں لیکن اشیاء کے باطن میں ڈوب کر اصل حقیقت کو ڈھونڈ نکالنا کسی طرح بھی علم و ادراک کے دائرۂ اختیار میں شامل نہیں۔

---

(۱) الرد علی المنطقیین صلا

کچھ اس قسم کی مجبوریاں تھیں جن کی بنا پر متکلمین نے حد کے اس مابعد الطبیعی عنصر کو ماننے سے انکار کر دیا کہ جس سے کسی شے کی کنہہ و ذات پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے۔

کشفِ حقیقت کیوں ناممکن ہے؟ اس سلسلہ کے چار اشکال

حد و تعریف کے توسط سے کنہہ و ذات تک رسائی حاصل کرنا کیوں مشکل ہے، اور فہم و فکر کی راہ میں وہ کون دشواریاں حائل ہیں کہ جن پر قابو پانا دشوار ہے۔ اس کی تفصیل علامہ کے پیش کردہ مندرجۂ ذیل نکات میں آشکارا ہے۔ (۱)

(۱) ترکیب و تجزیہ کے ارسطا طالیسی عملیہ کے سلسلہ میں ہم بتا آئے ہیں کہ پہلے قریب ترین جنس کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ اجناس کی اس آخری کڑی کی تعیین میں سہو و تغافل بھی سرزد ہو سکتا ہے کہ جس کے ڈانڈے براہِ راست فصل (DIFFERETIA) سے ملے ہوئے ہوں۔

مثلاً ایک شخص خمر کی تعریف میں بجائے مشروب مسکر کے یہ بھی تو کہہ سکتا ہے، وہ اس سیّال سے تعبیر ہے جو مسکر ہو۔ ظاہر ہے کہ سیّال جنس قریب نہیں۔ مشروب جنس قریب ہے۔

(۲) جنس کے بعد فصل کا ہونا ضروری ہے اور فصل کہتے ہیں وصفِ ذاتی کو مگر یہ بھی تو ممکن ہے کہ کوئی شخص وصفِ ذاتی اور وصفِ لازم کے باریک فرق کو ملحوظ نہ رکھ سکے۔ (۲)

(۳) ایک شرط یہ بھی ہے کہ جنس کے ساتھ ان تمام فصول ذاتیہ کا ذکر کیا جائے کہ جو کنہہ و ذات پر دلالت کناں ہوں لیکن اس امکان کو کیونکر نظر انداز کیا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص ان میں سے بعض کو حصولِ مطلب کے لئے کافی سمجھ کر باقی کو حذف کر دے۔

مثلاً انسان کی تعریف میں کوئی شخص یہ بھی تو کہہ سکتا ہے کہ وہ ایسا جسم ہے جو ذی نفس اور حساس ہے مگر اس کے ساتھ متحرک بالارادہ کا اضافہ نہ کرے۔

(۴) جنس کے سلسلہ میں ایک کھپلا ترتیب انواع کو ملحوظ نہ رکھنے کا ہے۔ مثلاً ہم "جسم"

---

(۱) الرد علی المنطقیین صفحہ ۲ (۲) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون۔

کہتے ہیں تو یہ 'نامی' اور 'غیر نامی' کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔ پھر 'نامی' حساس اور غیر حساس میں تقسیم ہے۔ حیوان کا ذکر کرتے ہیں تو اس میں ذی رجلین (دو پایہ) اور ذی ارجل (جس کے بہت سے پائں ہوں) سب آجاتے ہیں۔ ان میں کون فصل ہونے کے لائق ہے۔ اس کی تعیین بدرجۂ غایت دشوار ہے۔

ان مشکلات کے پیش نظر متکلمین نے حد و تعریف کے معاملہ میں سادہ اور عام فہم روش اختیار کی اور کہا۔

الحد ... مرادف للمعروف وھو ما یمیز الشئ عن غیرہ (۱)

حد دراصل 'معرف' کا مترادف ہے، اور اس سے صرف یہ مقصود ہے کہ کسی شئ یا مفہوم کو دوسری اشیاء سے ممیز کر دے۔

سوال یہ ہے کہ ارسطو اور متکلمین اسلام کے موقف میں اس عظیم تفاوت کی وجہ کیا ہے کیا صرف اشیاء و مسائل کے باب میں فہم و ادراک کی واماندگی۔ اور یہ مشکلات جن کا ذکر ان چہارگانہ نکات میں ہوا ہے؟ ؟ نہیں!! ہماری رائے میں ایک اور عامل بھی اس کا باعث ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں کا موضوع سخن چونکہ جُدا جُدا ہے اور دونوں کے تقاضے بھی چونکہ باہم مختلف ہیں۔ اس لیے ضروری تھا کہ دونوں کی روش میں بھی اختلاف رونما ہوتا۔ ارسطو چونکہ منطق کو فلسفہ کی تمہید سمجھتا ہے اور بنیادی طور پر اس کی طلب و جستجو کی غرض و غایت ہی یہ ہے کہ حقایق اشیاء سے ایک فلسفی کی حیثیت سے بحث کرے۔ اور جوہر و حقیقت کے درپے ہو۔ اس لئے وہ حد و تعریف کے سلسلہ میں کنہہ و ذات ایسے مابعد الطبیعی عنصر کی خصوصیت سے وضاحت ضروری قرار دیتا ہے۔ بخلاف متکلمین کے کہ ان کا نصب العین، تحقیق نہیں تطبیق ہے۔ فلسفہ طرازی نہیں، بلکہ اپنے دور کی عقلیات کی روشنی میں اسلام کے تلے تلے پیمانوں کی تشریح و وضاحت ہے۔ ان کا نصب العین حقایق

---

(۱) تھانوی کشاف اصطلاحات الفنون

اشیاء کی طلب و دریافت نہیں. حقائق دینی کی تفسیر ہے اس بنا پر یہ اگر تعریف و حد کے معاملہ میں کنہہ وذات ایسے مابعد الطبیعی عنصر کو اہمیت نہیں دیتے تو یہ روش ان کے مسلک کے عین مطابق ہے۔ لیکن ارسطو کی تحقیق وطلب کا محور چونکہ حقایق اشیاء ہیں اس لیے وہ مجبور ہے کہ حدو تعریف کے بارہ میں نسبتہً زیادہ گہرائی سے کام لے۔ ظاہر ہے کہ دونوں کے میدان جدا جدا ہیں، للذا دونوں کی روش میں بھی اختلاف ہونا چاہئیے۔

---

محمد جعفر پھلواری

# اسلام اور فطرت

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت مارچ ۱۹۶۳ء)

## قانون کی پابندی

لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا ۲ : ۲۸۶ - اللہ کسی کو اس کی امکانی وسعت سے زیادہ کا پابند نہیں کرتا۔

پوری کائنات پر ایک نظر ڈال کر دیکھیے کیا ہر جگہ یہی فطرت کا اصول کارفرما نہیں ؟ فطرت ہر شے کی بقاء کا سامان اس کے دائرۂ استطاعت کے اندر ہی کرتی ہے - انسان کو کچھ کسب کر کے مختلف جھگڑوں کے بعد ہانڈی پکانی پڑتی ہے لیکن چڑیا اپنی بقاء کے لئے صرف اتنا کرتی ہے کہ اُڑ کر کہیں سے دانہ چُگ لیتی ہے کیونکہ وہ ہانڈی نہیں پکا سکتی۔ درخت اُڑ کر دانہ چگنے کے قابل بھی نہیں اس لیے اسے وہیں پاؤں کے نیچے سے غذا مل جاتی ہے جس طرح فطرت نے پتھر کو نمو پر مجبور نہیں کیا، اسی طرح درخت کو چلنے کا اور پرندے کو روٹی پکانے کا پابند نہیں کیا - اسلامی قانون (شریعت) بھی اسی اصول پر مبنی ہے۔ بچے کو عقل سے کام لینے پر اور مریض کو دوڑ دھوپ پر مجبور نہیں کیا۔ لیس علی الاعمی حرج ولا علی الاعرج حرج ولا علی المریض حرج - نابینا، لنگڑے اور بیمار کے لیے خدا نے وہ تنگی نہیں رکھی جس کا بینا، سالم الاعضاء اور تندرست کو پابند کیا ہے جس کی عقلی اور عملی سطح جہاں تک ہے اسی کے مطابق اور اسی دائرے میں وہ مکلف بھی ہے - آیت میں ایک ایسا کلی اصول بتایا گیا ہے جو فطرت کائنات کے عین مطابق ہے -

## نیکی و بدی کے نتائج کا قانون

من جاء بالحسنۃ فلہ عشر امثالھا ومن جاء بالسیئۃ فلا یجزیٰ الا مثلھا وھم لا یظلمون ۶ : ۱۶۰ - جو نیکی کرے گا اس کے لئے دس گنا معاوضہ ہے۔ اور جو بدی کرے گا وہ اسی بدی کے برابر بدلہ پائے گا، ان پر کوئی زیادتی نہ ہوگی۔

اس آیت میں جو فطری اصول بتایا گیا ہے وہ یہ ہے کہ پھلنے پھولنے کی صلاحیت نیکی ہی میں ہے اور بدی خود اپنے آپ کو ختم کر دیتی ہے۔ ایک اصول فطرت پر نگاہ ڈالیئے۔ اگر زمین میں ایک دانہ ڈال دیا جائے اور اس کے ساتھ "نیکی" ہو احسن عمل ہو، یعنی زمین، پانی، حفاظت وغیرہ ہوں تو وہ دانہ بڑھ کر کم از کم دس دانے تو ضرور پیدا کرے گا۔ لیکن اگر اس کے ساتھ یہ حسن عمل نہ ہو تو آپ کے گھر کے اندوختہ دانے ضائع نہیں ہوں گے تنہا وہی دانہ ضائع ہوگا۔ خود قرآن نے اس کی یوں تشریح فرمائی ہے کہ مثل الذین ینفقون فی سبیل اللہ کمثل حبۃ انبتت سبع سنابل فی کل سنبلۃ مأۃ حبۃ ...... ۲ : ۱۶۱ - یعنی انفاق فی سبیل اللہ کی مثال ایسی ہی ہے جیسے ایک دانہ سات خوشے پیدا کرے اور ہر خوشے میں سو سو دانے ہوں اور اللہ جس کے لئے چاہے اس سے بھی زیادہ اضافہ فرما دے۔ یہاں نیکی کی صرف ایک قسم یعنی انفاق فی سبیل اللہ کی تمثیل دی گئی ہے اور پہلی آیت میں ہر نیکی کے لئے یہ عام اصول بتایا گیا کہ وہ کم از کم دس گنا پھل لاتی ہے۔ اور ساتھ ہی منفی پہلو بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ ضیاع کی بدی ایک ہی تک محدود رہتی ہے۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ برائیاں بھی پھیلتی ہیں لیکن وہ پھیلنا تخریبی ہوتا ہے نہ کہ تعمیری۔ ایک جھونپڑے میں آگ لگا دی جائے تو وہ پھیل کر دوسرے جھونپڑوں کو بھی اپنی لپیٹ میں لے گی لیکن یہ اضافہ اور پھیلاؤ ہر جھونپڑے کو اپنی جگہ ختم کر دے گا۔ آیت میں جس پھیلاؤ کا ذکر کیا گیا ہے وہ تعمیری اضافہ ہے اور قانون فطرت کے عین مطابق ہے ـــــ یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ عشر امثال (دس گنے) سے مقصود عددی حصر نہیں بلکہ قانون اضعاف کا اظہار ہے

## ظن اور حق کی قوتیں

ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً ۱۰، ۳۶ - "ظن وتخمین کی حقیقت کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں۔"

یہ ایک ایسا اصول فطرت اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ کائنات کا ایک ذرہ بھی اس سے مستثنیٰ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ محض قیاسی اور ظنی باتوں سے کیا دنیا کی کوئی حقیقت بدل سکی ہے یا بدل سکتی ہے۔ گمان وتخمین سے، اگر وہ صحیح نہ ہو، انسان خود شک میں پڑ جائے گا لیکن حقیقت اپنی جگہ ہمیشہ قائم رہے گی۔ غلط ظن وقیاس سے انسان کا اپنا نقصان تو ہوگا، حقیقت کا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ ذات باری، قانون مکافات عمل، آئین فطرت، یہ سب حق ہیں اور صحیح حقیقتیں ہیں۔ اگر انسان ان حقیقتوں پر یقین نہیں رکھتا تو ان کا کوئی نقصان نہیں، ہاں اس انسان کا نقصان ہے جو ان حقایق کے متعلق گمان محض سے کام لے رہا ہے۔ سونا سونا ہے سونا ہی رہے گا اور اس کی حقیقت نہیں بدلے گی، نقصان اس کا ہے جو اسے کوئی اور دھات گمان کر رہا ہے۔ آگ آگ ہے اور آگ ہی رہے گی۔ اگر کوئی اس کے متعلق محض ایک سرخ رنگ ہونے کا گمان کرتا ہے تو اس کی جلا دینے والی حقیقت نہیں بدلے گی۔ اور رنگ سمجھ کر چھونے والے کے ہاتھ جلانے میں کسی رعایت سے کام نہیں لے گی۔ ٹھوس مادے سے لے کر تصوراتی حقائق تک یہ فطری اصول یکساں کارفرما ہے کہ ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً۔

## قانون ذہاب سیئات

ان الحسنات یذھبن السیئات ۱۱، ۱۱۴: "نیکیاں برائیوں کو دور کر دیتی ہیں۔"

بہ ظاہر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح نیکیاں برائیوں کو دور کر دیتی ہیں۔ اسی طرح برائیاں بھی نیکیوں کو مٹا دیتی ہیں۔ اور کائنات میں دونوں اصول جاری وساری ہیں۔ بلکہ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک برائی تمام نیکیوں کو ختم کر دیتی ہے۔ ظاہر ہے

کہ اگر برائیوں کا وزن زیادہ ہو تو کم وزن کی نیکیاں دب جائیں گی اور نیکیوں کا وزن زیادہ ہو تو برائیاں ڈھل جائیں گی۔ تعداد میں خواہ کوئی بھی زیادہ ہو اس سے بحث نہیں۔ فیصلہ وزن سے ہوگا جو نوعیت سے متعین ہوتا ہے۔ بہرحال زیادہ سے کم کا مغلوب ہو کر دور ہو جانا تو سمجھ میں آتا ہے لیکن آیت میں نیکی و بدی دونوں کو یکساں وزن کے پلڑے میں رکھا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر دونوں برابر ہوں تو فیصلہ کس کے حق میں ہوگا۔ اور کون کس کو دور کرے گا۔ نیکیاں برائیوں کو، یا برائیاں نیکیوں کو؟ یہاں آیت مندرجہ بالا کا فیصلہ یہ ہے کہ نیکیاں ہی برائیوں کو دور کر دیں گی۔ یہاں گفتگو عنداللہ کی یعنی واقعیت کی ہو رہی ہے نہ کہ عندالناس کی۔ انسان تو کسی کا چھوٹے سے چھوٹا جرم بھی نہیں بخشتا خواہ مجرم میں سو خوبیاں زیادہ وزن کی موجود ہوں پھر یہ حضرت انسان کسی کی برائی کو اس کی ہم وزن نیکی کی خاطر کیوں بخشنے لگے۔ مگر دیکھنا یہ ہے کہ عنداللہ یعنی واقعۃ الامر کیا ہے؟ اس آیت کا فیصلہ یہ ہے کہ نیکیاں برائیوں پر غالب آجائینگی۔ بلکہ ان کو ختم کر دیں گی۔ فطرت کا تقاضا یہی ہے جو قرآن نے بیان کیا ہے حسنات نور ہیں اور سیئات ظلمت، نور آتے ہی تاریکی کو دور کر دے گا لیکن تاریکی کسی نور کو دور نہیں کرتی۔ تاریکی تو نام ہے نور کے ہٹ جانے کا۔ سیئات میں بقاء و زندگی نہیں ہے۔ سیئات آپ اپنی موت مرتے ہیں۔ حسنات میں، جیسا کہ ابھی چند سطریں پہلے آپ پڑھ چکے ہیں نمو ہے۔ سیئات اس سے محروم ہیں۔ حسنات سراسر تعمیر ہے اور سیئات ہمہ تن تخریب۔ اگر زمین میں بیس عدد دانے ڈال کر دس کے ساتھ برائی کی جائے اور دس کے ساتھ نیکی، تو دس تو ضائع جائیں گے، لیکن دوسرے دس اپنے فطری نمو کی وجہ سے اس قدر بڑھیں گے اور ان دس کے ضیاع پر اس طرح غالب آجائیں گے کہ ان کا ضائع ہونا اور نہ ہونا برابر ہو جائے گا۔ غالباً یہی وہ حقیقت ہے جسے احادیث میں ان الفاظ سے بیان کیا گیا ہے کہ اگر بندہ نیکی کا ارادہ کرے اور اسے پورا کرے تو اسے کم از کم دس نیکیوں کا اجر ملتا ہے اور اگر نہ پورا کر سکے تو صرف نیک ارادے کی وجہ سے اسے ایک نیکی کا اجر مل جاتا ہے۔ بخلاف برائی کے کہ اگر اس کا ارادہ کرے اور اسے پورا بھی کر دے تو صرف ایک ہی برائی کا بدلہ پائے گا۔ اور اگر پورا نہ کرے تو

محض ارادے کی وجہ سے اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا۔ الغرض ان الحسنات یذھبن السیئات میں ذہاب سیئات کا جو قانون بیان کیا گیا ہے وہ عین فطرت کے مطابق ہے۔

## بقائے اصلح و انفع

انزل من السماء ماءً فسالت اودیۃ بقدرھا فاحتمل السیل زبدًا رابیا ط وممّا یوقدون علیہ فی النار ابتغاء حلیۃ او متاع زبد مثلہ ط کذٰلک یضرب اللہ الحق والباطل ط فامّا الزبد فیذھب جفاءً ج واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض ط کذٰلک یضرب اللہ الامثال ۱۳ : ۱۷ — "اللہ آسمان سے پانی برساتا ہے تو نالے اپنے اندازے کے مطابق بہنے لگتے ہیں، پھر سیلاب اوپر کے جھاگ اور خس و خاشاک کو بہالے جاتا ہے۔ اور جن دھاتوں کو لوگ آگ میں ڈال کر تپاتے ہیں، زیور یا دیگر سامان تیار کرنے کے لئے ان میں بھی اسی طرح کا جھاگ اور میل کچیل ہوتا ہے۔ اللہ حق اور باطل کی مثال یوں ہی دیتا ہے۔ غرض میل کچیل یا خس و خاشاک تو یوں ہی رائگاں جاتا ہے لیکن جو چیز انسانوں کے لئے نفع بخش ہوتی ہے اسی کو زمین بقاء ہوتی ہے۔ اللہ اسی طرح مثالیں بیان فرماتا ہے"۔

ساری آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ دنیا میں بقاء و قیام صرف اسے ہے جو انفع ہے، یعنی اپنے ماحول سے متصادم ہو کر زندہ رہنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ بے فائدہ اور عبث چیزوں کا دنیا میں کوئی مقام نہیں۔ یہی وہ قرآنی اصول ہے جو کائناتی فطرت کے عین مطابق اور ناقابل ترمیم حقیقت ہے آج کی متمدن دنیا میں یہ مسلّمہ حقیقت کے طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے اور اسی بنیاد پر عالی شان عمارتیں کھڑی کی گئی ہیں۔ فرق یہ ہے کہ سائنس اسے بقائے اصلح (SURVIVAL OF THE FITTEST) اور قرآن اسے بقائے انفع کہتا ہے یعنی (SURVIVAL OF THE MOST USEFUL) اور یہ مادی مصالح ہوں یا روحانی، جسمانی منافع ہوں یا اخلاقی۔ بقاء ہر نوع اصلح و انفع ہی کو ہے، سیاسی زندگی ہو یا اخلاقی، معاشی مسئلہ ہو یا معاشرتی۔ ہر جگہ انسان کو بقائے اصلح و انفع ہی کا فطری اصول برتنا پڑتا ہے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اپنے آپ کو ہلاکت کی طرف لے جاتا ہے۔ ایسا کیوں

ہوتا ہے۔ اس لئے کہ فطرت کا بھی یہی اصول ہے۔ ہر زیادہ بے کار کم بے کار پر اور کم نفع بیش نفع پر قربان کر دیا جاتا ہے۔ قدرت بھی ان ہی چیزوں کو باقی رکھتی ہے جن میں نفع کی صلاحیت موجود ہو۔ جب کسی شے کی نافعیت و صالحیت باقی نہیں رہتی تو فطرت بھی اسے باقی رکھنے کی ضرورت نہیں سمجھتی۔ ساری کائنات میں آسمانی ستاروں میں اور زمینی مخلوقات میں ہر جگہ یہی قانون فطرت کارفرما ہے اور اسی کا ذکر اس آیت میں بھی کیا گیا ہے۔ اسی اصول فطرت کو اپنانے کے لئے ارشاد نبوی ہے کہ خیر الناس من ینفع الناس۔ بہترین انسان وہ ہے جو دوسروں کے لئے نفع بخش ہو۔

## قانونِ ارتقاء

یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیہ فی یوم کان مقدارہ الف سنۃ مما تعدون ۵ ۳۲ : ۵ ۔ "وہ آسمان سے لے کر زمین تک کے معاملے کی تدبیر کرتا ہے۔ پھر وہ اسی کی طرف ارتقاء کرنے کے لئے بڑھتا ہے ایک ایسے دن میں جس کی میعاد تمہاری گنتی کے مطابق ہزار سال ہے۔"

اس آیت کا مطلب دوسرے الفاظ میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس پوری کائنات کی ہر شئے خواہ وہ کثیف ہو، یا لطیف، وجود میں آنے کے بعد منازل ارتقاء کی طرف عروج و صعود کرتی رہی۔ اور ایک منزل سے دوسری منزل میں آنے تک اسے ہزاروں سال لگے۔ یہ ہزاروں سال کی میعاد ہمارے پیمانۂ وقت کے مطابق ہے ورنہ اللہ ــــ جو زمان و مکان کے انسانی پیمانوں سے بالا تر ہے ــــ کے نزدیک ایک یوم ہے۔

یہی ہے وہ مسئلہ جسے نظریۂ ارتقاء کہتے ہیں۔ جو آج حکماء کے نزدیک ایک محقق و مسلم مسئلہ ہے، ہر چیز کے ساتھ وابستہ ہے۔ انسان کو لیجئے جو ہر خلق برقی لہریں ہیں، جنہوں نے ذرّے ( ATOM ) کی شکل اختیار کی، پانی اور مٹی کی شکل بدلی، اور دونوں کے امتزاج سے پہلا جرثومۂ حیات ( AMOEBA ) پیدا ہوا۔ اس جرثومے نے ہزاروں شکلیں اختیار کرنے کے بعد انسانی شکل اختیار کی۔ پھر یہ انسان بھی کئی حیثیتوں سے ارتقاء کی طرف بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ اس آغاز سے موجودہ انجام تک پہنچنے میں بلکہ ایک درجے ( STAGE ) سے دوسرے درجے پر

پہنچنے میں ہزارہا سال لگے ۔ قرآن پاک میں ان مدارج کی طرف پہنچنے میں بہت سے اشارے موجود ہیں ۔

سائنس نے اس سلسلے میں جو کچھ علمی ترقیات کی ہیں ان میں تین نمایاں خامیاں ہیں :۔

(۱) اس نے جو سلسلۂ ارتقاء قائم کیا ہے اس میں بہت سی کڑیاں ( LINKS ) ابھی تک نہیں مل سکی ہیں ۔

(۲) اس نے ایک ہی جوئے رواں کے آخری حصے کو انسان قرار دیا ہے حالانکہ زیادہ سے زیادہ صحیح حقیقت یہ ہے کہ منبع تو ایک ہی جوہر حیات ہے لیکن جوئے رواں ایک ہی نہیں بلکہ مختلف ہیں اور ایک ہی منبع سے مختلف چشمے جاری ہوئے ہیں ۔ ان میں اعلیٰ ترین چشمہ حیاتِ انسانی کا ہے جس کا آغاز سادہ ترین جرثومۂ حیات سے شروع ہو کر موجودہ صورت بشری تک پہنچا ہے ۔ دوسری مخلوقات کا منبع اگرچہ وہی ہے جو انسان کا ہے لیکن وہ ایک الگ چشمے سے تعلق رکھتا ہے ۔

(۳) موجودہ درجے تک کے ارتقاء کو تو سائنس نے پالیا ہے لیکن اسے اب تک یہ نہیں معلوم کہ اس ارتقاء کا رخ کدھر ہے اور اس کی منزل کیا ہے ؟ اس سوال کا جواب صرف قرآن پاک کے پاس ہے ۔ والیہ یرجع الامر کلہ ۔ ۱۱ : ۱۲۳ ۔ والی اللہ ترجع الامور ۲ : ۲۱۰ ۔ والیہ ترجعون ۲ : ۲۴۵ ۔ وانا الیہ راجعون ۔ ساری کائنات اپنے اپنے ارتقائی راستے طے کرتی ہوئی اپنے اسی اصل کی طرف جا رہی ہے جہاں سے وہ نکلی ہے ۔ غالباً یہی ہے وہ حقیقت جس کی طرف مولانائے رومی نے اپنے اس شعر میں اشارہ کیا ہے ؎

ہر کسے کہ دُور ماند از اصل خویش     باز جوید روزگار وصلِ خویش

یہ منزل کب آئے گی ؟ اللہ ہی بہتر جانتا ہے ۔ سفر بڑا طویل ہے جسے سمجھانے کے لئے صرف اتنا اشارہ کر دیا گیا ہے کہ تعرج الملئکۃ والروح الیہ فی یوم کان مقدارہ خمسین الف سنۃ ۔ اوپر کی آیت میں ہزار سال ہے اور یہاں پچاس ہزار سال ۔ یہ صرف ایک میعاد و آمد ( PERIOD ) ہے اور ہمارا پیمانۂ وقت محدود و ناقص ۔ بہرحال قرآن نے جو کچھ بیان کیا ہے ۔

دہ ایک فطری حقیقت ہے۔

(۴) علم سائنس کی تو نہیں مگر اکثر ماہرین سائنس کی ایک کوتاہی اور بھی ہے کہ وہ اس حرکتِ ارتقائی کو گویا ذاتی مانتے ہیں اور قرآن اس حرکت کا محرک ایک بالائی قوت کو بتاتا ہے۔ ارتقاء ایک فطرت اور ایک نیچر ہے اور اللہ اس فطرت کا فاطر اور اس نیچر کا بخشندہ ہے۔

## قانون توبہ

الا الذین تابوا من بعد ذٰلک واصلحوا فان اللہ غفور رحیم ۳ : ۸۹ ۔ "جو لوگ اپنی غلطیوں سے باز آئیں اور اصلاح کرلیں تو اللہ غفور رحیم ہے"۔

انسان جب کوئی غلطی کرتا ہے تو اس کے تین درجے ہوتے ہیں۔ آغاز، وسط، اور انتہاء اگر آغاز ہے تو صرف باز آجانا کافی ہے۔ اگر شروع کرچکا ہے تو باز آجانے کے ساتھ اصلاح یا تلافی بھی ضروری ہے اور اگر انتہائی حد کو عبور کرچکا ہے تو اس کے انتظارِ نتائج کے سوا اور کیا چارۂ کار ہے؟ قرآن پاک نے ان تینوں مدارج کا ذکر کیا ہے۔

(۱) انما التوبۃ علی اللہ للذین یعملون السوء بجہالۃ ثم یتوبون من قریب فاولئک یتوب اللہ علیہم۔ ۴ : ۱۷ ۔ "یعنی اللہ کے ذمے ہے ان لوگوں کی توبہ کرنا، جو نادانی سے برائی کرتے ہیں۔ پھر احساسِ غلطی ہوتے ہی جلد سے جلد باز آجاتے ہیں۔ بس یہی لوگ ہیں جن کی توبہ اللہ تعالیٰ قبول فرمالیتا ہے۔

(۲) مندرجہ صدر آیت میں دوسرے درجے کا ذکر ہے

(۳) ولیست التوبۃ للذین یعملون السیئات حتیٰ اذا حضر احدھم الموت قال انی تبت الاٰن .... ۴ : ۱۸ ۔ "یعنی قبول توبہ ایسے لوگوں کے لیے ہی نہیں جو برائیوں پہ برائیاں کرتے چلے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ جب موت سر پر آجائے تو کہتے ہیں کہ میری توبہ"۔

تشریح آیات سے پہلے توبہ کے معنی سمجھ لینا ضروری ہے۔ عام طور پر توبہ کا مفہوم یہ سمجھا جاتا ہے کہ زبان سے استغفر اللہ استغفر اللہ کی تکرار کی جاتی رہے یا مثلاً اپنی زبان میں یہ رٹتا

ہے کہ یا اللہ میری توبہ، یا اللہ توبہ، توبہ کا یہ مطلب بالکل یہ نہیں۔ توبہ کے معنی ہیں باز آنا، رجوع کرنا لوٹ آنا۔ یعنی جس جگہ سے چلا تھا وہیں لوٹ کر آجائے اور پہلی حالت پر قائم ہو جائے۔ اگر ایک شخص شراب پیتا ہو تو توبہ یہ ہے کہ شراب ترک کردے۔ اس کی توبہ یہ نہیں کہ ہر گھونٹ پر دس بار استغفر اللہ یا ہر جام کے بعد ایک ہزار بار رب اغفر لی پڑھ لے۔ توبہ یہ ہے کہ پینے سے پہلے جس حال پر تھا ـــ اور وہ ہے نہ پینا ـــ اسی حالت پر واپس آجائے۔ اسی کو کہتے ہیں باز آجانا، لوٹ آنا، رجوع کرنا، واپس ہونا۔ اور یہی ہے وہ توبہ جس کے مظاہر ہیں کلماتِ توبہ و استغفار۔

اب دیکھیے پہلے اسٹیج یعنی آغازی و ابتدائی حالتِ معصیت کی توبہ صرف اتنی ہے کہ انسان پہلی حالت پر واپس آجائے۔ دوسرے درجے یعنی معصیت کا کافی فاصلہ طے کرنے کے بعد کی توبہ صرف اسی قدر نہیں کہ انسان باز آجائے، بلکہ اس کے ساتھ ایک مرحلہ اور بھی ہے اور وہ ہے واصلحوا۔ اصلاح و تلافی کرلیں۔ تیسری منزل یہ ہے کہ سرحد عبور کر جائے۔ یعنی پیمانۂ عمر اسی معصیت سے لبریز ہو چکا ہو۔ اس وقت اس کا توبہ کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ توبہ کا تو مقصد ہی ہوتا ہے کہ زندگی از سرِ نو سنور جائے، اور اس کا موقع ختم ہو چکا۔ اب صرف نتیجے کا انتظار باقی رہتا ہے خواہ اس عالم میں ہو، یا عالمِ آخرت میں یا دونوں جگہ۔

قانون توبہ کے ان تینوں مدارج کو دیکھئے پھر موازنہ کیجئے فطرت کے اصول سے۔ آپ دونوں میں ہم آہنگی اور مطابقت ہی پائیں گے۔ گناہ خواہ قانون فطرت سے بغاوت کا ہو، یا قانونِ شریعت کی نافرمانی کا۔ مدارج کا یہی اصول دونوں جگہ کارفرما نظر آئے گا ـــ ایک شخص افیون کی گولی منہ میں رکھ لیتا ہے اس وقت اس کی توبہ یہی ہے کہ احساس ہوتے ہی فوراً (من قریب) تھوک دے۔ دوسرا شخص گولی کو نگل جاتا ہے اور کچھ دیر ہو جاتی ہے لیکن زہر فرّاتِ خون میں اس حد تک سرایت نہیں ہو پایا ہے کہ اس کی موت واقع ہو جائے

اس وقت اس کی توبہ یہ ہے کہ کسی طرح قے کرکے گولی باہر نکال ڈالے اور جتنی سمیت نے اثر کرلیا اسے فوراً کوئی مصلح استعمال کرکے (دا صلحوا) اپنی طبیعت ٹھیک کرلے تیسرا وہ شخص ہے جو افیون کی پوٹلی گھول کر پی جاتا ہے اور پلنگ پر جاکر سو جاتا ہے اور اتنی دیر ہو جاتی ہے کہ اسے پھر جاگنے کی نوبت کبھی نہیں آتی - یعنی اس کا زہر اس نقطے پر پہنچ جاتا ہے کہ جہاں سے موت کی سرحد شروع ہو جاتی ہے - اس سے پہلے تک تو اسے توبہ یعنی "باز آمدن و اصلاح کردن" کا موقعہ تھا - لیکن اب آخری حد پر پہنچنے کے بعد اس کے لئے صرف ظہور نتائج کی منزل باقی رہ جاتی ہے اور وہ ہے ابدی نیند -

آپ اس قانونِ رجوع و اصلاح اور ظہور نتائج کو پوری زندگی پر پھیلا دیں ــــ انفرادی اجتماعی، مادی، اخلاقی ہر شعبے پر - تو ہر جگہ وہی فطری اصول کارفرما ہوگا جو ان آیات کے اندر قانون توبہ کی ذیل میں بیان کیا گیا ہے - نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کا قانونِ توبہ عین مطابق فطرت ہے -

ابتداء کے دونوں اسٹیجوں میں ایک نکتہ قابل غور ہے - ان دونوں توباؤں میں انسان اپنی پہلی حالت پر آجاتا ہے اور اسی لحاظ سے اسے توبہ کہا بھی جاتا ہے - اپنی پہلی حالت پر آجانا ہی وہ فضل خداوندی ہے جسے احادیث میں یوں ظاہر کیا گیا ہے کہ "التائب عن ذنبہٖ کمن لا ذنب لہٗ" اپنی غلطی سے باز آجانے والا ایسا ہے کہ گویا اس نے غلطی کی ہی نہیں - اس کی مثال قانون فطرت کے لحاظ سے یہ دی جاسکتی ہے کہ ایک تنے ہوئے رستے پر یکے بعد دیگرے اتنا بوجھ لاد دیا جائے کہ وہ ٹوٹنے کے قریب ہو جائے تو ظاہر ہے کہ مزید بوجھ لادتے ہی وہ ٹوٹ جائے گا - یہ ہوگا ظہورِ نتیجہ - لیکن اگر رستے کے نقطۂ انکسار (BREAKING-POINT) پر - جو نقطۂ ظہور نتائج ہے پہنچنے سے پہلے وہ بوجھ ہٹا لیا جائے تو وہ رستہ ایسا ہی رہے گا کہ گویا اس پر بوجھ لادا ہی نہیں گیا تھا - وہ اپنی اصلی حالت پر ہوگا - یہی ہے وہ مضمون جو التائب عن ذنبہٖ کمن لا ذنب لہٗ میں بیان کیا گیا ہے -

آخری ظہور نتائج کے فطری اصول کو قرآن پاک نے دوسری جگہ بیان فرمایا ہے کہ ۔۔۔۔
فلم یک ینفعھم ایمانھم لما رأو بأسنا۔ ۴۰ : ۸۵ ” نافرمانوں کا ایمان لانا اس
وقت کچھ بھی مفید نہ ہو سکا، جب وہ ہمارا فیصلہ کن عذاب (ظہور نتائج) دیکھ چکے۔

قانونِ رحمت

کتب علیٰ نفسہ الرحمۃ۔ ۶ : ۱۲ ” اللہ نے اپنے اوپر رحمت لازم کرلی ہے“
ورحمتی وسعت کل شیٔ۔ ۷ : ۱۵۶ ” میری رحمت ساری کائنات پر چھائی ہوئی ہے“
بدبخت انسان خدا کو مانے یا نہ مانے، لیکن اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ ایک غیر مرئی
قوت نظامِ عالم کو برقرار رکھے ہوئے ہے اور ایک نظر نہ آنے والا فطری قانون کائنات کی
ایک ایک چیز کو باقی رکھے ہوئے ہے ۔ سب چیزوں کو چھوڑ کر انسان صرف اپنے وجود پر نظر
ڈال کر دیکھے تو اسے اپنے ہی اندر ایک عجیب دنیا نظر آئے گی ۔ وہ کھڑا ہوتا ہے تو اس کے اندر
سے ایک فطری توازن اس کے ارادے کے بغیر اس پاؤں سے شروع ہو کر سر تک پھیل جاتا ہے
اور وہ توازن اسے ایک لطیف سہارا دیئے رہتا ہے اور اسے گرنے سے بچائے رہتا ہے۔ یہی
توازن چلنے اور دوڑنے میں خود بخود قائم رہتا ہے ۔ دو سیدھی لکڑیاں زمین پر کھڑی کیجئے، تو
نہیں کھڑی رہ سکیں گی، گر جائیں گی، لیکن دو ٹانگوں والا حیوان ناطق کس سکون سے کھڑا رہتا
ہے کیسی تیزی سے چلتا اور لپکتا ہے اور کتنی چستی سے دوڑتا ہے اور ایک نادیدہ توازنی قوت
اندر سے اسے سہارا دے کر گر پڑنے سے بچائے رکھتی ہے ۔ اس بیلنس کو سنبھالنے والی قوت
کا نام سائنسدانوں کے ہاں فطرت ہے اور یقیناً یہ فطرت ہی ہے اور اسی کو آیات مندرجہ
بالا میں قانون رحمت کہا گیا ہے ۔ یہاں تک سائنسدانوں کا کہنا غلط نہیں ۔ کسر اگر ہے تو
فقط یہ کہ ان نادان سائنسدانوں کو فطرت دکھائی دیتی ہے ، فاطر دکھائی نہیں دیتا ۔
اور دیکھئے خود انسان کی اپنی دانستہ یا نادانستہ غلطی سے اندر کوئی مرض پیدا ہوتا ہے ۔
اور فطرت کا قانون رحمت وہیں اس کے دفاع کے لئے دفاعی خط پیدا کر دیتا ہے ۔ دونوں

نبرد آزماؤں میں اندر ہی اندر مقابلہ ہوتا رہتا ہے۔ اگر غلطی اتنی بڑی نہیں جو اس کی جان لیوا ہو تو دیر سویر دفاعی قوت آخر کار قوتِ مرض کو تھکا کر ہزیمت اختیار کرنے پر مجبور کر دیتی ہے۔ مقابلے کا یہی عبوری دور ہے جسے مرض کہتے ہیں۔ چونکہ مرض میں مبتلا جلد باز اور ناصبور انسان اس کی تکلیف برداشت نہیں کر سکتا اس لئے اس عبوری وقت کا فاصلہ کسی قدر غیر فطری طریقے سے تنگ کرنے کے لیے علاج و دوا کرتا ہے۔ ادھر اندر سے اخلاط ردیہ پیدا ہوئے اور اُدھر بخار آیا تاکہ سینک پہنچا پہنچا کر تدریجاً اس مادۂ فاسد کو جلائے۔ بخار زیادہ تیز ہوا اور ادھر اعتدال حرارت پیدا کرنے کو دست آ گئے۔ غذا ثقیل یا زیادہ مقدار میں ہوئی اور جسم کے اندر کے مائعات یکجا ہو کر شکم میں آ گئے تاکہ فطری عمل اسہال کی شکل میں تمام عفونتوں کو باہر نکال دے۔

اسی طرح انسان قدم قدم پر ہر آن عظیم الشان خطرات سے دوچار ہوتا رہتا ہے اور اسی کی ذات سے باہر ہر گرد و پیش میں بھی اور پوری کائنات میں یہی اصول اپنا کام کرتا رہتا ہے۔ کیا یہ عین رحمت نہیں؟ ضرور ہے اور ہر سائنسدان کو اس کا اقرار بھی ہے۔ لیکن یہ اصول کس طرح قابل فہم ہو سکتا ہے کہ رحمت ہو اور رحیم نہ ہو؟ قرآن پاک اہل سائنس سے ایک قدم آگے بڑھ کر رحمت کے اس فطری اصول کا منبع بھی بتاتا ہے اور یہی حقیقت ہے جو رحمتی وسعت کل شیٔ اور کتب علی نفسہ الرحمۃ میں بیان کی گئی ہے۔

ڈاکٹر احمد شلبی
مترجم محمد حسین زبیری

# اسلامی عہد میں تعلیمِ نسواں

قرونِ وسطیٰ میں تعلیمِ نسواں سے متعلق جس قدر معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ ان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس زمانے میں عورتوں کو مشرق و مغرب دونوں جگہ مرد کے مقابلے میں تعلیم کے مواقع بہت ہی کم میسر آئے۔ اسلامی دنیا میں تعلیمِ نسواں پر بحث کرنے سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ چند ایسے اقتباسات پیش کریں جن سے اس عہد کی عیسائی دنیا میں عورت کے ذہنی معیار کا اندازہ ہو جائے۔

قرونِ وسطیٰ کے یورپ میں عورت کی مطلق کوئی وقعت نہ تھی۔ اس کی یہ وجہ ہے کہ رومن کیتھولک مذہب عورت کو دوم درجہ کی مخلوق گردانتا تھا جیسا کہ وتھ ندطسن (WIETHKNUDSEN) لکھتا ہے کہ "قرونِ وسطیٰ کے لوگوں نے نہایت ہوشیاری سے کام لیا کہ عورت کو مطلق کوئی اختیار نہیں دیا۔ کسی طاقت کا تو سوال ہی نہ تھا اگر کچھ اختیار تھا تو یہ کہ وہ گھرداری کے تنگ دائرہ میں پھنسی رہے۔"

اسی نقطۂ نظر کو انسائیکلوپیڈیا آف ایجوکیشن میں ذرا تفصیل سے یوں بیان کیا گیا ہے:۔ فرانسسکو ڈا باربرینو (FRANCESCO DA BARBERINO) کے نزدیک امیرزادی کو نوشت و خواند سیکھنے کی محض اس وجہ سے اجازت دی گئی تھی کہ وہ بالغ ہو کر اپنی جائداد کی دیکھ بھال کر سکے۔ جہاں تک دیگر معززین، اطبا، ججوں اور دیگر شرفاء کی لڑکیوں کا سوال ہے وہ کافی بحث و مباحثہ کے بعد یہ طے کرتا ہے کہ بہتر ہے وہ لکھنا پڑھنا نہ سیکھیں۔ علاوہ بریں تاجروں اور اہلِ حرفہ کی لڑکیوں کو تعلیم حاصل کرنے کی قطعی ممانعت تھی۔ [1]

---

[1] انسائیکلوپیڈیا آف ایجوکیشن جلد ۲ صفحہ ۶۹۰

جان لینگڈن ڈیوس (JONN LANG DON DAVIS) بھی اپنی کتاب "مختصر تاریخ خواتین" (SHORT HISTORY OF WOMEN) میں طبقۂ امراء کی خواتین کی کچھ ایسی ہی تصویر کھینچتا ہے۔ پہلے وہ یہ سوال کرتا ہے کہ "عہد شجاعت کی خاتون اپنی محل سرائے میں کس قسم کی زندگی گزارتی تھی"؟ پہلی چیز تو یہ ہے کہ تعلیم میں اسے کچھ شُد بُد آجاتی تھی غالباً بچپن میں اس کا زیادہ وقت کسی اتالیق کے ساتھ یا کسی ادنیٰ قسم کے مدرسہ میں گزرتا تھا جہاں اسے صرف سیکھنا پڑھنا سکھایا جاتا تھا۔ وہ داستانیں اور عشقیہ افسانے پڑھ سکتی تھی جو وہ خانہ بدوش میراثیوں سے خرید لیا کرتی تھی۔ اسی واقعہ سے ہم بلا جھجک یہ کہہ سکتے ہیں کہ ادنیٰ طبقہ کی عورت کو ایسی تعلیم بھی میسر نہ تھی۔

انگلستان میں اواخرِ قرونِ وسطیٰ کے متعلق اے ابرام (A. ABRAM) نے یوں لکھا ہے "مردوں کے مقابلہ میں عورتوں کی تعلیم کو کچھ بھی اہمیت حاصل نہ تھی اور معمولی شُد بُد کے علاوہ ان سے کچھ توقع بھی نہ کی جاتی تھی" لاٹور لینڈری کا نائٹ (KNIGHT OF LATOUR-LANDRY) جو اس مضمون پر مستند استاد مانا جاتا تھا صرف یہ چاہتا تھا کہ اس کی لڑکیاں کچھ پڑھنا سیکھ لیں۔ اس کا خیال تھا کہ لڑکیوں کو مدرسہ میں صرف اس لیے داخل کیا جائے کہ وہاں دین کی اچھی اچھی باتیں سیکھ لیں اور اس طرح اپنے فرائض اچھی طرح جان لیں اور بری باتوں سے بچی رہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ بس اس سے زیادہ وہ اس کی ذہنی تربیت کا خواہشمند نہیں۔ لوگ اپنے وصیت ناموں میں لڑکیوں کی تعلیم کے لئے کچھ رقم نہیں چھوڑتے تھے بلکہ بجائے اس کے شادی کے اخراجات کے لئے وصیت کیا کرتے تھے۔ غالباً اکثر والدین اس سے مطمئن تھے کہ ان کی بیٹی تھوڑی سی ابتدائی تعلیم حاصل کر کے امور خانہ داری میں کافی مہارت رکھتی ہو اور اس میں ایک اچھی بیوی بننے کی صلاحیت ہو۔[1]

---

[1] ENGLISH LIFE AND MANNERS IN THE MIDDLE AGES

یہ تھی قرونِ وسطیٰ کی یوروپی لڑکی، جس کا خاکہ وہاں کے علماء نے کھینچا ہے۔ اب ہم مسلم خاتون کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ہمیں ان مصنفین سے اتفاق نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تعلیم نسواں بھی عام تھی۔ یہ ماننا پڑے گا کہ اکثر خواتین نے تعلیمی سہولتوں سے فائدہ اٹھایا۔ لیکن جہاں تک ہمارا اندازہ ہے اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ خواتین میں تعلیم عام تھی۔ اس میں شک نہیں کہ مردوں کے مقابلہ میں عورتوں میں پڑھی لکھی عورتیں اَن پڑھ عورتوں سے بہت کم تھیں۔ یہ سوال ہوسکتا ہے کہ اس کا کیا سبب تھا جبکہ اسلام کے مذہبی نقطۂ نگاہ سے تحصیلِ علم میں جنس حائل نہ تھی۔ ہمارے خیال میں اس کا سبب وہ مشکلات تھیں جن سے عموماً طلباء کو دوچار ہونا پڑتا تھا۔ تحصیلِ علم کے لیے سفر قریب قریب لازمی تھا اور اکثر طویل سفر کرنے پڑتے تھے اور طلباء کو مختلف قسم کے مصائب کا سامنا ہوتا تھا۔ عرب خاتون کو ایسی مشکلات سے واسطہ نہ تھا کیونکہ معاشرہ میں اس کا ایک مقدس مقام تھا ایسا مقام جس کے متعلق ایک عرب شاعر لکھتا ہے :-

"یہ فرض تو ہمارا ہے کہ ہم لڑیں اور مرتے دم تک اپنی قوم کی حفاظت کریں اور صنفِ نازک کو یہ حق نہیں کہ ان کے پرے کے پرے شان و شوکت اور تکلف کے ساتھ خراماں خراماں ادھر اُدھر گشت کرتے پھریں۔"

یہی وجہ تھی کہ مسلمان مردوں کے مقابلہ میں خواتین تعلیم میں پسماندہ تھیں لیکن ان میں سے ایک کثیر تعداد کو مواقع حاصل ہوئے اور انہوں نے اس عہد کی ثقافت کے ہر شعبہ میں نمایاں حصّہ لیا۔

اسلام کے قرونِ اول سے شروع کریں تو ہمیں البلاذری کا یہ بیان ملتا ہے کہ ابتدائی دورِ اسلام میں پانچ عرب خواتین ایسی تھیں جو لکھنا پڑھنا جانتی تھیں۔ ان کے نام یہ ہیں :- حفصہ بنِ عمرؓ، ام کلثوم بنت عقبہ۔ عائشہ بنت سعد۔ کریمہ بنت مقداد۔ اور سب سے بڑھ کر الشفاء بنت عبداللہ عدویہ جنہوں نے حضرت حفصہؓ کو بھی پڑھایا تھا اور آنحضرت صلعم نے ان سے کہا تھا کہ وہ آنحضرتؐ سے شادی کے بعد بھی حفصہؓ کو پڑھاتی رہیں۔ ازواج مطہرات میں سے حضرت عائشہؓ اور حضرت

ام سلمیٰؓ پڑھ سکتی تھیں لیکن انہیں لکھنا نہیں آتا تھا۔[۱]

الشفاء کا حضرت حفصہؓ کو پڑھانا لڑکیوں کی تعلیم کے لئے ایک مثال قائم ہو گیا۔ ہمیں کوئی مثال ایسی نہیں ملی کہ جس سے یہ ظاہر ہو کہ لڑکیاں مکاتب میں پڑھتی تھیں یا لڑکے لڑکیاں ساتھ ساتھ پڑھا کرتے تھے۔ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ خواتین کی ایک جماعت آنحضرت صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور درخواست کی کہ ہفتہ میں کم سے کم ایک دن آنحضرت صلعم ان کی تعلیم و تربیت کے لئے بھی مقرر فرمائیں۔ چنانچہ آنحضرت صلعم باقاعدہ خواتین کو جمع کر کے ان کو تعلیم دیتے اور پند و نصائح فرمایا کرتے تھے۔ بعض مصنفین نے اس معاملہ میں غلطی کی ہے۔ خلیل طوطہ نے اپنی تصنیف "التربیت والتعلیم عند العرب" کے صفحہ ۶۹ پر بحوالہ الاغانی تین اقتباسات دیئے ہیں جن سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ لڑکیاں لڑکوں کے ساتھ مکتب میں پڑھتی تھیں لیکن یہ اقتباسات اصل ماخذ میں اس طرح نہیں پائے جاتے۔ الاہوانی اس نکتہ پر متضاد بیانات دیتا ہے۔ پہلے تو وہ یہ لکھتا ہے کہ لڑکیوں کی تعلیم مکاتب میں ہوتی تھی[۲]، اور پھر لکھتا ہے کہ گھر پر تعلیم دینے کا دستور تھا۔[۳]

ہم اس بات پر متفق ہیں کہ قرونِ وسطیٰ میں مسلم لڑکی کو گھر پر ہی تعلیم دی جاتی تھی۔ یہی خیال ابن سحنون کی تصنیف آداب المسلمین کے دیباچہ میں ظاہر کیا گیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:۔ "اکثر و بیشتر باپ اپنی بیٹی کو پڑھایا کرتا تھا۔ جیسا کہ عیسیٰ بن سکین (متوفی ۲۷۸ھ) نے کیا جو ظہر کے وقت تک اپنے شاگردوں کو درس دیا کرتے تھے اور اس کے بعد اپنی بیٹیوں اور بھتیجیوں اور پوتیوں اور نواسیوں کو قرآن مجید اور دیگر علوم کی تعلیم دیا کرتے تھے"۔[۴]

شہرہ آفاق شاعر الاعشا اپنی بیٹی کو پڑھایا کرتا تھا۔ وہ ایسی تربیت یافتہ اور مہذب خاتون ہوئی اور اس نے ایسا ذوق سلیم پایا تھا کہ باپ اپنی تازہ نظموں پر اس کی تنقید و تبصرہ پر اعتماد

---

[۱] فتوح البلدان (بلاذری) ص۴۵۸، [۲] التعلیم عند القابسی ص۵۰، [۳] التعلیم عند القابسی ص۱۶۱، [۴] التعلیم عند القابسی ص۲۲

کیا کرتا تھا [۱]

بعض حالات میں امراء اور خاندانِ شاہی کی لڑکیوں کے لئے اتالیق مقرر کئے جاتے تھے [۲]
گھر کی چار دیواری میں تعلیم حاصل کر کے بہت سی عورتوں نے اعلیٰ قابلیت حاصل کی خصوصاً فلسفہ، قانون میں بہت نام پیدا کیا۔

ام المومنین حضرت عائشہؓ انصار خواتین کی تعریف کیا کرتی تھیں کہ وہ اس مضمون پہ عبور حاصل کرنے میں ذرا بھی نہیں ہچکچاتیں [۳]

مسلم خواتین نے نہ صرف اسلامی علوم حاصل کئے، بلکہ اسلامی کردار اور شرافت میں بھی نام پیدا کیا۔ اس ضمن میں ہم ایک قصہ بیان کئے بغیر نہیں رہ سکتے جس سے ایک مسلم خاتون کا اعلیٰ کردار ظاہر ہوتا ہے :۔

۷۳ھ میں الحجاج کی افواج نے حضرت عبداللہ بن زبیر کو شکست دی اور ان کے اکثر ساتھیوں نے جن میں بہت سے قبائلی سردار تھے ہتھیار ڈال دیئے۔ مایوسی کی حالت میں حضرت عبداللہ بن زبیر اپنی والدہ حضرت اسماء بنت ابوبکرؓ کے پاس گئے اور اس وقت ان دونوں کے درمیان جو گفتگو ہوئی وہ یہ ہے :۔

ابن زبیر :۔ اماں! میرے ساتھیوں نے میرے ساتھ دغا کی۔ اب صرف چند آدمی میرے ساتھ ہیں۔ وہ بھی کسی نہ کسی وقت اپنی امداد سے دستکش ہو جائیں گے۔ اگر میں شکست مان لوں تو دشمن میری شرائط ماننے کے لئے تیار رہے۔ براہ کرم مجھے مشورہ دیجئے۔

اسماء :۔ بیٹے! مجھ سے زیادہ تمہیں اپنے حالات کی خبر ہے۔ اگر تمہیں یقین ہے کہ تم حق پر ہو اور تم نے بدعت کے خلاف جہاد کیا ہے تو پھر جب تک جان میں جان ہے اسے جاری رکھو اور بنی امیہ کی اطاعت قبول نہ کرو۔ اگر تمہیں دنیا کی خواہش ہے تو پھر تم سے بدتر کوئی

---

[۱] الاغانی ص۱۶ [۲] آداب المعلمین ص۲۳، [۳] البخاری ص۲۶

علام نہیں کہ تم خود کو اور اپنے ساتھیوں کو ایک معمولی چیز کے لیے تباہ کر رہے ہو۔ ساتھیوں کی کمزوری کے باعث ہتھیار نہ ڈالو کیونکہ یہ نیکوں کا شیوہ نہیں ہے۔ یاد رکھو کہ جس مقصد کے لیے تمہارے دوستوں نے جان دی ہے تم اسی مقصد کے لیے جہاد جاری رکھو جب تک کہ فتح یا شہادت نصیب نہ ہو۔

عبداللہ:۔ اماں! مجھے ڈر ہے کہ شامی مجھے پھانسی پر لٹکا دیں گے۔ میری لاش گھسیٹیں گے اور ٹکڑے ٹکڑے کر دیں گے۔

اسماء:۔ بیٹے! بھیڑ جب ذبح ہو جاتی ہے تو کھال کھینچنے سے نہیں ڈرتی[۵]

رفتہ رفتہ جوں جوں تہذیب و ثقافت پھیلتی گئی مسلم خواتین ہر قسم کی ثقافتی سرگرمیوں میں حصّہ لیتی رہیں۔ اب ہم ان سطور میں مختصر طور پر یہ دکھائیں گے کہ مسلم خواتین نے مختلف مضامین میں کیسے کیسے کارنامے انجام دیئے۔

## دینیات

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خواتین کے دل پسند مضامین حدیث و فقہ تھے۔ ہمیں کثیر تعداد اور مختلف زمانوں میں ایسی خواتین ملتی ہیں جنہوں نے محدثین اور فقہاء میں ناموری حاصل کی۔

ابن حجر نے اپنی تصنیف الاصابہ فی تمیز الصحابہ میں اسلام کے قرونِ اولیٰ کی پندرہ سو تینتالیس محدث خواتین کے سوانح حیات جمع کیے ہیں۔ النووی نے اپنی کتاب تہذیب الاسماء میں، الخطیب البغدادی نے تاریخ بغداد میں اور السخاوی نے الضوء اللامع میں بہت سا حصّہ ان خواتین کے حالات کے لیے وقف کیا ہے۔ جنہوں نے علم و فضل میں کمال حاصل کیا۔

ہم یہاں صرف چند ایسی خواتین کا حال درج کرتے ہیں جنہوں نے دینیات میں کمال حاصل کیا۔

سب سے زیادہ افضلیت ام المومنین حضرت عائشہؓ کو حاصل ہے۔ رسول اکرم صلعم

---

۵ تہذیب تاریخ دمشق ص ۴۱۵-۴۱۶، ابن کثیر ص ۱۴۷

نے صحابہ سے فرمایا تھا کہ اپنی نصف دینی تعلیم کے لئے انہیں عائشہ پر بھروسہ کرنا چاہئے۔ ان سے ایک ہزار احادیث مروی ہیں۔ جن کو انہوں نے براہ راست آنحضرت صلعم سے سنا ہے[1]

حضرت علیؓ کی اولاد میں نفیسہ ایسی مستند محدث تھیں کہ فسطاط میں امام شافعی ان کے حلقۂ درس میں شریک ہوا کرتے تھے حالانکہ اس وقت انہیں بھی شہرت اور عروج حاصل تھا[2]

فاطمہ بنت الاقرع ایک مشہور زمانہ عالم و فاضل تھیں اور نہایت اعلیٰ درجہ کی خوشنویس۔ انہوں نے کثرت سے قابل اساتذہ کے حلقۂ درس میں شرکت کی تھی اور اپنے بے شمار شاگردوں کے علم سے بھی استفادہ کیا تھا[3]

شیخا شہدا ملقب بہ فخر النساء جامع مسجد بغداد میں ایک مجمع کے سامنے ادب، خطابت اور شاعری پر لکچر دیا کرتی تھیں۔ وقائع اسلام میں ممتاز علماء کے ساتھ اس خاتون کا بھی نام لیا جاتا ہے[4]

ایک ممتاز خاتون زینب بنت الشعری نے اپنے زمانے کے نامور علمائے دین سے تعلیم حاصل کرکے سندات حاصل کی تھیں۔ ابن خلکان کا بیان ہے کہ جب وہ دو سال کا تھا تو ان خاتون نے اسے بھی ایک سند دی تھی۔ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ بچوں کی ہمت افزائی اور ان کی سعادت مندی کے لیے اس قسم کی سندیں عطا کی جاتی تھیں تاکہ بچہ اپنی ذاتی محنت و قابلیت سے ایسی سندات حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

سب سے آخر میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ تقریباً پانسو طلباء ابو الخیر الاقطع کی دادی عیندہ کے حلقۂ درس میں شریک ہوا کرتے تھے[5]

---

[1] تہذیب الاسماء ص ۹۳۵، [2] ابن خلکان ص ۲۵۱، [3] الکامل ص ۱۰۸
[4]
[5] کتاب الشکوا ص ۵ ایشیاٹک ۱۹۳۰ء

ان عالم و فاضل خواتین کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے جن کی تعلیم و تربیت کے ممنونِ احسان بے شمار مرد علماء ہیں۔

مشہور زمانہ الخطیب البغدادی کریمہ بنت احمد المروزی کے شاگرد تھے۔ موصوفہ نے انہیں صحیح بخاری کا درس دیا تھا۔[1]

علی بن عساکر کے اساتذہ میں اسّی سے زیادہ خواتین تھیں۔[2]

غرناطہ کے ابوحیان اپنے اساتذہ میں تین خواتین کا نام بھی لیتے ہیں یعنی مونسہ بنت الملک الکامل۔ شامیہ بنت الحافظ اور زینب بنت عبداللطیف البغدادی۔[3]

دو ممتاز خواتین عائشہ بنت محمد اور زینب بنت کمال الدین نے مشہور زمانہ سیاح ابن بطوطہ کو سندات عطا کی تھیں۔

## ادب

یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ اکثر خواتین نے شاعری اور خطابت میں نام پیدا کیا۔ اکثر حالات میں وہ اپنے ہمعصر مردوں کے برابر اور بعض حالات میں ان سے بڑھ کر ثابت ہوئیں۔ یہاں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:۔

النضر ابن الحارث ہجرت سے قبل حضور اکرم صلعم پر حملے کیا کرتا تھا اور حضورؐ کو تنگ کیا کرتا تھا جب غزوۂ بدر میں وہ گرفتار ہوا تو اسے قتل کر دیا گیا۔ اس کی بہن قتیلہ نے ایک دردناک مرثیہ لکھا جسے سن کر آنحضرت نے فرمایا کہ مرثیہ ایسا ہے کہ اگر اس کی زندگی میں سنا جاتا تو ممکن تھا کہ مجرم کی معافی کا باعث ہوتا۔[5]

الفرزدق کی بیوی کو ادب میں اس قدر درک حاصل تھا کہ خود اس کا شوہر اور شاعری میں

---

[1] معجم الادبار ص۲۴۷، [2] معجم الادبار ص۲۴، النعیمی ص۱۰۱، [3] نفح الطیب (المقری) ص۶۰۱
[4] تحفۃ النظار ص۲۲۲، [5] ابن ہشام ص۱۱۹

اس کا حریف جریر دونوں فیصلہ کے لیے اس کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ اس کا فیصلہ یہ تھا کہ اعلیٰ درجہ کی نظموں میں دونوں کا پلّہ برابر ہے۔ لیکن ادنیٰ درجہ کی نظموں میں جریر کا کلام فرزدق سے بہتر ہے۔[۱]

صفیہ جو اشبیلیہ (SEVILLE) کی رہنے والی تھی۔ خطابت اور شاعری کی صلاحیتوں میں ممتاز تھی لیکن علاوہ ازیں وہ خوشنویسی میں سب سے سبقت لے گئی تھی۔ اس کی تحریر کی ہر شخص مدح و ثنا کرتا تھا اور وہ ماہر محررین کے لیے ایک نمونہ تھی۔[۲]

زینب اور حمیدہ بنات زیاد نہایت اعلیٰ درجہ کی شاعر تھیں۔ علم و فن کے ہر شعبہ میں انہیں کمال حاصل تھا اور دونوں حسین و جمیل بھی تھیں۔ دولت مند تھیں دلنواز تھیں اور منکسر المزاج۔ علم کی محبت انہیں علماء و فضلاء کی جماعت میں لے آئی تھی جن سے وہ نہایت شان و شوکت اور اطمینان سے مساویہ ملتی جلتی تھیں لیکن خواتین کے سے طور طریقوں کا لحاظ رکھتی تھیں۔[۳]

مریم بنت ابی یعقوب انصاری نہایت ممتاز شاعرہ اور ادب کی استاد تھیں۔ ان کا حلقہ درس عورتوں کے لئے تھا جو ان کے علم سے استفادہ کرنے آیا کرتی تھیں۔[۴]

بدانیہ نے اپنے استاد ابو المطرف عبد المنان سے پڑھا تھا لیکن وہ استاد سے بڑھ گئی۔ اس نے المبرد کی تصنیف الکامل پر اور القالی کی النوادر پر عبور حاصل کر لیا تھا اور علم و عروض میں مسلّمہ استاد تھی۔[۵]

حفصہ الرکونیہ ساکن غرناطہ اپنی شرافت، اپنے حسن اور دولت و قابلیت کے باعث مشہور تھی اس کی شاعری میں محبت کے جذبات بھرے ہوئے تھے جیسا کہ ان اشعار

---

۱؎ البیان والتبیین ص ۹۳، ۲؎ A SHORKHIF OF SORACCU P569
۳؎ نفح الطیب ص ۱۴۲، ۴؎ نفح الطیب ۳/۱۱۱، ۵؎ نفح الطیب ص ۱۰۲۸

سے ظاہر ہوتا ہے جو یاقوت اور ابن الخطیب نے نقل کیے ہیں۔ وہ خلیفہ کے محل میں خواتین کی استاد و اتالیق تھی۔ [۱]

ایک بیش قیمت مخطوطہ موسومہ نزہت الجلساء فی الاخبار النساء مصنفہ السیوطی دمشق کے کتب خانہ الظاہریہ میں ہے۔ اس میں ستائیس خواتین شعرا کے سوانح حیات درج ہیں۔ جن میں سے ہم صرف ایک مثال پیش کرتے ہیں۔

تقیہ ام علی بنت ابی الفرج (متوفی ۵۷۹ھ) نہایت قابل خاتون تھیں۔ ایک مرتبہ انھوں نے صلاح الدین کے بھتیجے تقی الدین عمر مدح ایک قصیدہ لکھا جو ساقی نامہ کے طرز پر لکھا گیا تھا۔ اس میں شاعرہ نے نہایت خوبی سے ایک محفل مینوشی کا بے کم و کاست نقشہ کھینچا تھا۔ ساغر و مینا اور دیگر کوائف اس طرح بیان کیے گئے تھے کہ جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ شاعر خود ایک عادی مے خوار ہے۔ قصیدہ پڑھ کر تقی الدین نے بالاعلان کہا کہ شاعر کو ضرور محفل مے نوشی کا ذاتی تجربہ ہے۔ اس خاتون نے ایک رزمیہ قصیدہ لکھ ڈالا۔ جس میں اس نے جنگ کی کل جزئیات نہایت تفصیل سے بیان کی تھیں۔ اور میدان جنگ و جنگجو بہادروں کا نقشہ کھینچا تھا۔ جب اس نے یہ رزمیہ نظم تقی الدین کو بھیجی تو ایک خط میں لکھا کہ مجھے جتنا تجربہ بزم کا ہے اتنا ہی رزم کا ہے۔ اس نظم کو پڑھ کر تقی الدین نے اس کے اعلیٰ تخیل کا لوہا مان لیا اور اس کی بے حد تعریف کی۔

## موسیقی و نغمہ

ایچ۔ جی فارمز کا قول ہے کہ "مہد سے لحد تک اور لوری سے لے کر مرثیہ تک ایک عرب اور موسیقی لازم و ملزوم ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس کی زندگی کے ہر لمحہ کے لئے ایک خاص موسیقی ہے۔ خوشی و غم میں، کام کاج میں، کھیل کود میں، میدانِ جنگ اور مراسم مذہبی میں

---

[۱] ارشاد یاقوت، ص ۱۱۹

قرون وسطیٰ کے ہر عرب گھرانے میں ایک مغنیہ کا ہونا ایسا ہی لازمی تھا جیسا آج کل ہر گھر میں پیانو"[۱]

اس بیان سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اس دور میں ارباب نشاط کی کتنی تعداد ہوگی۔ ہم قارئین کی توجہ مشہور زمانہ کتاب الاغانی کی طرف مبذول کراتے ہیں جس میں ایسی بہت سی لڑکیوں کا حال درج ہے۔ یہاں ہم اس کتاب سے اور نہایت الارب اور نفح الطیب سے صرف چند گانے والی لڑکیوں کے مختصر حالات درج کرتے ہیں۔

مسلمان مغنیوں کے اولین دور میں جمیلہ کا نام ملتا ہے۔ اسی سے معبد ابن عائشہ۔ حبابہ، سلامہ، عقیلہ خالدہ اور ربیعہ نے گانا سیکھا۔ نامور مغنی معبد کو اس بات کا اقرار ہے کہ وہ خود اور اس کے ساتھی جمیلہ ہی کے علم و فن کے پھل ہیں اور بغیر اس کی تعلیم کے وہ ہرگز شہرت حاصل نہ کر سکتے تھے۔ اس دور میں جب ابن صریح۔ الغرید۔ معبد اور دیگر موسیقاروں میں مقابلہ ہوتا تو جمیلہ ہی جج مقرر ہوا کرتی تھی[۲]

دنانیر جو خاندان برامکہ سے متعلق تھی نہایت نامور مغنیہ تھی۔ علاوہ اس کے کہ اس نے گانے میں شہرت حاصل کرلی تھی، وہ اپنے حسن و جمال، بذلہ سنجی اور ادبی واقفیت کے باعث بھی مشہور زمانہ تھی۔ اصفہانی کا بیان ہے کہ اس نے فن موسیقی پر ایک کتاب بھی لکھی تھی[۳]

خلیفہ مہدی کی بیٹی عُلَیّہ ایک مشاق شاعر، ایک ممتاز مغنیہ اور ایک نامور موسیقار تھی وہ اور اس کا بھائی ابراہیم دونوں اس فن میں لاثانی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ بھائی پر سبقت لے گئی تھی۔ نامور مغنیہ عریب اس دن کو اپنی زندگی کا بہترین دن بتاتی ہے جس روز اس نے عُلَیّہ کا گانا سنا اور اس کے ساتھ اس کے بھائی نے نے نوازی کی[۴]

---

[۱] LOGALY OF ASLAM (ARNOLD) P 358، [۳] الاغانی صـ۱۲۴، نہایت الارب صـ۴۹
[۲] الاغانی صـ۳۶، [۴] الاغانی صـ۸۳-۹۵، نہایت الارب صـ۲۳۱

متیم ہاشمیہ جو اسحاق اور اس کے باپ کی شاگرد تھی اپنے حسن و جمال نغمہ سرائی اور ادبی قابلیت میں مشہور تھی۔ ایک مرتبہ وہ خلیفہ المعتصم کے سامنے گا رہی تھی اور ابراہیم بن مہدی بھی موجود تھا۔ جب وہ گیت ختم کر چکی تو ابراہیم نے اس کو دوبارہ گانے کی فرمائش کی لیکن اس نے اپنے آقا سے کہا کہ ابراہیم اس طرح سُر سیکھ لے گا۔ اس لئے اس نے اپنے آقا سے اجازت حاصل کی کہ وہ گیت دوبارہ نہ گایا جائے۔ کچھ دن یہ ہوا کہ ابراہیم اپنے گھر کو جا رہا تھا متیمؔ وہی گیت اپنے گھر میں گا رہی تھی۔ ابراہیم چپکے سے کھڑا ہو گیا اور اس نے تمام کا تمام نغمہ یاد کر لیا بعد ازاں دروازہ پر دستک دی اور اکڑ کر کہا کہ میں نے اپنا مقصد حاصل کر لیا ہے ۵۱

خدیجہ بنت المامون نہایت اعلیٰ درجہ کی شاعرہ اور مغنیہ تھی۔ ایک روز بوقتِ شب شاریہ نے ایک نہایت عمدہ گیت خلیفہ المتوکل کے سامنے گایا۔ خلیفہ نہایت خوش ہوا اور اس نے دریافت کیا کہ یہ پیارا گیت تو نے کہاں سے سیکھا اس نے جواب دیا کہ گیت اور لے دونوں خدیجہ بنت المامون کی تخلیق ہیں ۵۲

خلیفہ عبد الرحمٰن ثانی کے محل کا ایک حصہ دار المدینات کہلاتا تھا، جہاں مدینہ کے تین گویئے قلمؔ، علمؔ اور فضل رہا کرتے تھے۔ ان میں سے فضل اپنے فن میں سب سے ممتاز تھا ۵۳

غُنیدہ الطمبوریہ کمال حُسنِ صورت و سیرت اور طباحی کی مالک خاتون تھی وہ نہایت نفاست سے طمبورہ بجایا کرتی تھی اور اسی وجہ سے یہ اس کا لقب پڑ گیا تھا۔ علاوہ ازیں اس کے گلے میں بڑا لوچ تھا ۵۴

## طب

خدمتِ خلق کے وہ فرائض جو اس تہذیب یافتہ دور میں صلیبِ احمر کے ادارے سرانجام دیتے ہیں اکثر اسلامی لڑائیوں میں خواتین اسلام انجام دیا کرتی تھیں۔ جب فتح خیبر کے لئے اسلامی افواج

---

۵۱ الاغانی ص ۳۵-۳۶ ، ۵۲ الاغانی ج ۲۴ ص ۱۱۶ ۵۳ نفح الطیب ص ۵۷۵ (المقری)

۵۴ (SHORT HISTORY OF THE SARACENS)

تیاری کر رہی تھیں اُمیّہ بنت قیس الغفاریہ آنحضرت صلعم کی خدمت میں مع ایک جماعت خواتین حاضر ہوئیں اور افواج کے ساتھ چلنے کی اجازت چاہی تاکہ زخمیوں کی مرہم پٹی کریں اور دیگر ممکن خدمات بجا لائیں۔ آنحضرت صلعم نے اجازت دے دی اور انہوں نے یہ فرائض انجام دیئے۔ الربیع بنت معوذ کے متعلق روایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ اسلامی افواج کے ساتھ خواتین بھی رہا کرتی تھیں تاکہ زخمیوں کی دیکھ بھال کریں اور پانی پلائیں اور زخمیوں کو واپس مدینہ پہنچائیں۔[۲]

علاوہ ازیں ایسی خواتین کے حالات بھی ملتے ہیں جنہوں نے علمائے طب کی حیثیت سے شہرت حاصل کی۔

قبیلہ بنی اود میں زینب بہت مشہور طبیبہ اور ماہر امراض چشم تھی۔

ام الحسن بنت القاضی ابی جعفر الطنجالی مختلف مضامین میں بہت وسیع علم کی مالک تھی لیکن وہ بہ حیثیت طبیب بہت مشہور تھی۔[۲]

الحفیظ بن زہر کی بہن اور اس کی بیٹی جو المنصور بن ابی عامر کے زمانے میں مشہور تھیں بہت اچھی طبیب تھیں، اور امراض نسوانی میں ماہر خصوصی تھیں اور محل شاہی کی خواتین کے علاج معالجہ کے لئے ان ہی کو بلایا جاتا تھا۔[۳]

## فوجی خدمت

اسلام نے بہت سی ایسی خواتین پیدا کی ہیں جنہوں نے عسکریت میں نام پیدا کیا ہے تاریخ میں ہمیں نصیبہ زوجہ زید ابن عاصم کا حال ملتا ہے جس نے غزوۂ احد میں حصّہ لیا تھا جب غنیم نے ایک ساتھ ہلّہ بولا تو اس نے اس حملہ کو روکا۔ اور اپنی تلوار سے گیارہ اشخاص کو زخمی کیا۔[۴]

---

[۱] المرأة العربیہ (عبداللہ عفیفی) ص ۴۴ — [۲] الاصابہ (ابن حجر) ص ۵۰۷

[۳] طبقات الاطباء (ابن ابی اصیبعہ) ص ۷۰ — [۴] THE ARAB WOMAN

تاریخ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلم خواتین نے بیشتر جنگوں میں بھی عملی حصہ لیا تھا۔ چنانچہ جنگ یرموک میں مسلم خواتین بڑی بے جگری سے لڑیں۔ ہند بن عتبہ بار بار دیگر خواتین کو تلقین کرتی تھی کہ اپنی تلواروں سے مردوں کی مدد کریں ۵۱

اسی جنگ میں جب گھمسان کا رن پڑا تو جویریہ بنت ابی سفیان اپنے شوہر کے ساتھ شانہ بہ شانہ لڑتی ہوئی نظر آئی ۵۲

جنگ صفین میں ایک "سرخ اونٹ" بہت نمایاں تھا۔ اس پر الزرقا بنت عدی سوار تھی۔ اس کی مستعدی اور جوشیلی تقریر پیروانِ علیؓ کی ہمت افزائی اور جنگ کے نتائج پر بے حد اثر انداز ہوئی ۵۳ ایک دوسری خاتون عسکری شاہ بنت الاطرش نے بھی اس جنگ میں حصّہ لیا۔ میدان جنگ میں سامان حرب اٹھائے ہوئے اسے نہایت جوش و خروش سے جاتے ہوئے دیکھا گیا ۵۴

عہدِ منصور میں ہمیں دو شہزادیوں کے حالات ملتے ہیں جن کے نام ام عیسیٰ اور لبابہ تھے یہ دونوں لباسِ حرب میں ملبوس اسلامی افواج کے ساتھ بازنطینی علاقہ کی طرف مارچ کر رہی تھیں ۵۵

## دیگر سرگرمیاں

ملکہ زبیدہ نہایت مہذب اور شائستہ خاتون تھی لیکن یہاں ہم اس کا تذکرہ بطور ایک مصلح معاشرت کریں گے۔ جب اس نے ۱۸۶ھ میں حج کا فریضہ ادا کیا تو اسے معلوم ہوا کہ مکہ والوں کو پانی کی قلت کے باعث سخت تکالیف ہیں۔ لہٰذا اس نے اپنے صرفِ خاص سے ایک نہر کھدوائی جو آج بھی موجود ہے۔ جب اس نے دیکھا کہ اخراجات کثیر کے باعث خزانچی کو کچھ ہچکچاہٹ ہے تو حکم دیا کہ کام فوراً شروع کر دیا جائے خواہ کدال کی ایک ضرب پر ایک دینار

---

۵۱ فتوح البلدان (بلاذری) ص ۱۴۱

۵۲ الطبری ص ۲۱۰۱-۲۱۰۰ ، ۵۳ العقد الفرید (ابن عبدربہ) ص ۲۱۳

۵۴ العقد الفرید (ابن عبدربہ) ص ۲۱۵ ۵۵ الکامل (ابن الاثیر) ص ۲۰۲

صرف ہو۔ غرض اخراجات ساڑھے دس لاکھ دینار سے زاید ہوئے جو سب کے سب ملکہ نے اپنے صرف خاص سے ادا کیے [1]

ایک اور خاتون لبانہ نامی ساکن قرطبہ کے متعلق لکھا ہے کہ وہ خلیفہ الحکم کی معتمد ذاتی تھی اور یہ عہدہ اس وقت تک کسی عورت کو نہ ملا تھا [2]

ہم اس مضمون کو ایک مشہور قصّہ پر ختم کرتے ہیں جو یہ ہے کہ :۔

ایک کنیز ہارون رشید کی خدمت میں پیش کی گئی جس کی قیمت دس ہزار دینار تھی۔ خلیفہ نے شرط منظور کر لی مگر اس شرط پر کہ کنیز کا امتحان لیا جائے۔ چنانچہ نہایت مشہور علمائے دینیات، فقہ، تفسیر، طب، فلکیات، فلسفہ، خطابت اور شطرنج نے یکے بعد دیگرے اس کا امتحان لیا، اور ہر مرتبہ اس نے نہ صرف یہ کہ ہر سوال کا جواب اطمینان بخش دیا بلکہ ان میں سے ہر ایک عالم سے اس نے خود ایک سوال کیا جس کا وہ جواب نہ دے سکے۔

---

[1] حضارت الاسلام فی دار السلام (جمیل نخلہ ص ۹۲) [2] اسلامک سولزیشن (خدابخش) ص ۲۹۵

خالد سعید

# علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱- معارف - اعظم گڑھ - اپریل ۱۹۶۳ء

اسلامی ہند میں علوم عقلیہ کا رواج — شبیر احمد خاں غوری
آزاد بلگرامی — عبدالرزاق قریشی
دیوان اویس بیگ فطرت — ڈاکٹر امیر حسن عابدی
ابو عثمان جاحظ — ضیاء الدین اصلاحی

۲- الفرقان - لکھنؤ - مارچ - اپریل ۶۳ء

معارف الحدیث — محمد منظور نعمانی
تجلیاتِ مجدد الف ثانی — نسیم احمد فریدی
رسالہ فتوتیہ — پروفیسر مسعود احمد

۳- زندگی - رامپور - مارچ ۶۳ء

منزل اور نشانِ منزل — سید جلال الدین عمری
نماز اور خشوع و خضوع — مجیب اللہ ندوی

۴- برہان - دہلی - مارچ ۶۳ء

لامذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر — محمد تقی امینی
حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط — ڈاکٹر خورشید احمد فارق
ابو عبید الجوزجانی — شبیر احمد خاں
عرفی — ع - و - اظہر

۵- طلوعِ اسلام - لاہور - اپریل ۱۹۶۳ء

دوئی کا مسئلہ اقبال کی نظر میں — غلام احمد پرویز

نشاۃ ثانیہ کا نقیب — صفدر سلیمی

ذالک الکتٰب لا ریب فیہ — السید احمد السیفی

۶- ترجمان القرآن - لاہور - مارچ ۱۹۶۳ء

غلاف کعبہ، اس کی شرعی حیثیت اور تاریخ — ابو الاعلیٰ مودودی

نبوت کی ضرورت — عبد الحمید صدیقی

۷- چراغِ راہ - کراچی - مارچ ۱۹۶۳ء

سید احمد خاں — ابصار احمد

ہمارے تعلیمی مسائل — علم الدین سالک

۸- اردو نامہ - کراچی - اپریل، جون ۱۹۶۳ء

وادیٔ سندھ کی زبان پر یونانی اثرات — عین الحق فرید کوٹی

حروف کا تبادل — سہیل بخاری

سرسید راس مسعود — جمیل نقوی

۹- ادبی دنیا - لاہور - شمارہ ۹

تاویلاتِ اقبال — سید علی عباس جلال پوری

جرمنی کا مشرقی شاعر گوئٹے — مختار حسن

ثنویت — وزیر آغا

طلوعِ آفتاب کی سرزمین — بیگم اختر ریاض

اردو افسانہ — سید احتشام حسین

# اردو مطبوعات ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

## ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

**حکمتِ رومی:۔** مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں ماہیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترامِ آدم، صورت و معنی عالم اسباب اور جبر و قدر کے بارے میں رومی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت:۔ ۵۰ر۳ روپے

**تشبیہاتِ رومی:۔** یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے۔ اس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سانباً منِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔

قیمت:۔ ۸ روپے۔

**اسلام کا نظریۂ حیات:۔** خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب "اسلامک آیئڈیالوجی" کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقاید کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریۂ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے۔

قیمت:۔ ۸ روپے

## مولانا محمد حنیف ندوی

**مسئلہ اجتہاد:۔** قرآن، سنت، اجماع تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر۔ قیمت:۔ ۳ روپے

**افکارِ غزالی:۔** امام غزالی کے شاہکار "احیاء العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ۔ قیمت:۔ ۵۰ر۸ روپے

**سرگذشتِ غزالی:۔** امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ۔ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے۔

قیمت:۔ ۳ روپے

**تعلیماتِ غزالی:۔** امام غزالی نے اپنی بے نظیر تصنیف "احیاء" میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے

جو لائحہ عمل پیش کیا ہے۔ اس کی تہ میں کیا فلسفہ
کارفرما ہے۔ یہ کتاب انہی مطالب کی آزاد اور
توضیحی تلخیص ہے۔ اور اس کے مقدمہ میں تصوف
کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔
قیمت:۔ ۱۰ روپے

**افکار ابن خلدون** :۔ عمرانیات اور فلسفۂ
تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی
اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔
قیمت:۔ ۴٫۲۵ روپے

## مولانا محمد جعفر پھلواروی

**الدین یسر** :۔ دین کو ہماری تنگ نظری
نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور
اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی
چیز ہے اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔
قیمت - ۶ روپے

**مقام سنت** :۔ وحی کیا چیز ہے؟ اس
کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟
اتباع حدیث کا ضروری ہے یا سنت کا؟
مسائل حدیث میں کہاں تک رد و بدل ہو
سکتا ہے؟ اطاعت رسول کا کیا مطلب ہے؟
اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے۔
قیمت - ۱٫۵۰ روپے

**ریاض السنۃ** :۔ ان احادیث
کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات
اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر
مشتمل ہیں۔ قیمت ۔ ۱۰ روپے

**گلستان حدیث** :۔ یہ ان
چالیس مضامین کی احادیث کی شرح ہے
جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی
ہیں اور قرآنی احکام کی تشریح ہیں۔
قیمت ۔ ۳٫۵۰ روپے

**پیغمبر انسانیت** :۔ سیرت رسولؐ پر
یہ کتاب ایک بالکل نئے نقطۂ نظر سے لکھی
گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے نازک
سے نازک مراحل پر آنحضورؐ نے انسانیت اور
اعلیٰ اخلاقی قدروں کی کس قدر محافظت
فرمائی ہے۔ قیمت

**اسلام اور موسیقی** :۔ اس کتاب کے
مطالعہ سے آپ کو یہ معلوم ہو گا کہ اسلام
موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان
اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت
کیا رہا ہے۔ قیمت ۳٫۷۵ روپے

**ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز۔** نکاح، جہیز، طلاق، تعددازدواج، خلع، مہر، ترکہ، غرضیکہ ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمتِ عملی پر مبنی ہیں۔ قیمت ۱٫۲۵ روپے

**مسئلہ تعددازدواج:۔** تعدد ازدواج جیسے اہم اور پیچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب و سنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱٫۷۵ روپے

**تحدیدِ نسل:۔** پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائلِ زندگی اور انسانی آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدیدِ نسل ضروری ہے۔ اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ پیسے

**اجتہادی مسائل:۔** شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں ایک نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا ازسرِنو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

**زیرِ دستوں کی آقائی:۔** مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآرا کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ ترجمہ۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے

**الفخری:۔** یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا شمار معتبر مآخذ میں ہے۔ بے لاگ تبصرے اور تنقید کی بنا پر اس کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے۔ قیمت ۵٫۲۵ روپے

**بشیر احمد ڈار ایم۔ اے**

**حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق:۔** عصری تقاضوں کی روشنی میں حقائق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکما کا تعارف اسی نقطۂ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے قیمت ۶ روپے

**تاریخِ تصوّف:۔** تصوّف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایۂ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم الشان اضافہ کیا ہے۔ اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر

مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ر۴ روپے

## مولانا رئیس احمد جعفری

**اسلام اور رواداری :۔** قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ حصہ اوّل ۲۵ر۷ روپے۔ حصہ دوم ۵۰ر۷ روپے

**سیاستِ شرعیہ :۔** اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستورِ حیات پیش کیا تھا جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاستِ شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایاتِ صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

**اسلام میں عدل و احسان :۔** قرآن پاک اور احادیثِ نبویؐ سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے اور مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ر۶ روپے

## شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے

**تاریخِ جمہوریت :۔** قبائلی معاشروں اور یونانِ قدیم سے لے کر عہدِ انقلاب اور دورِ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کش مکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آنرس کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

**انڈونیشیا :۔** جمہوریہ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، معاشی و ثقافتی تحریکوں، قومی اتحاد و استحکام کی جدوجہد، نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۹ روپے قسم دوم ۷ روپے

**سرسید اور اصلاحِ معاشرہ :۔** اس کتاب میں بڑی خوبی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرسید کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی زوال پذیر قوم کی ہرجہتی اصلاح و ترقی کے لئے کیا کوششیں کیں۔ یہ کوششیں کس

طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن گئیں مستقبل پر اس کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ (زیرِ طبع)

**اسلام کی بنیادی حقیقتیں :۔** ارکینِ ادارہ۔ اس عنوان کے تحت ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے

قیمت ۳ روپے

## محمد مظہر الدین صدیقی ایم۔ اے

**اسلام اور مذاہبِ عالم :۔** مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کر کے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

**اسلام میں حیثیتِ نسواں :۔** مساواتِ جنسی ازدواجی زندگی، طلاق، پردہ اور تعدد ازدواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱٫۷۵ روپے

**اسلام کا نظریۂ اخلاق :۔** قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

**اسلام کا نظریۂ تاریخ :۔** اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔

قیمت ۳٫۵۰ روپے

**اسلام کا معاشی نظریہ :۔** عہدِ جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے قیمت ۵٫۲۵ روپے

**دینِ فطرت :۔** اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔ دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۱٫۷۵ روپے

**عقاید و اعمال :۔** عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقاید کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے قیمت ا روپیہ

**مقامِ انسانیت :۔** مخالفینِ اسلام کے اس اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرادی اور اسے قادرِ مطلق مان کر انسان کو مجبور و بےبس اور بے اختیار کر دیا۔ قیمت ۱٫۲۵ روپے

## خواجہ عباد اللہ اختر

**مشاہیرِ اسلام :۔** تاریخ اسلام کے چند مشاہیر کے حالات و سوانح مورخانہ کاوش سے بیان

کیے گئے ہیں۔ قیمت ۶ روپے

**مذاہب اسلامیہ**:۔ مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقے کے اسباب پر بحث۔ قیمت ۶ روپے

**بیدل**:۔ مرزا عبدالقادر بیدل کی بلند پایہ شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے۔ قیمت ۷.۵۰ روپے

**اصول فقہ اسلامی**:۔ قیمت ۳ روپے

**اسلام اور حقوق انسانی**:۔ قیمت ۱.۵۰ روپے

**اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت**
قیمت ۱.۲۵ روپے

## ڈاکٹر محمد رفیع

**قرآن اور علم جدید**:۔ اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔ قیمت ۶.۵۰ روپے

**اسلام کا نظریۂ تعلیم**:۔ اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے۔ اس کی وضاحت۔ قیمت ۱.۲۵ روپے

## دیگر تصانیف

**تہذیب و تمدن اسلامی**:۔ رشید اختر ندوی
انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے۔ اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و ارتقا کی ایک جامع تاریخ ہے۔ قیمت حصہ اول ۶ روپے، حصہ دوم ۷.۵۰ روپے، حصہ سوم ۷ روپے

**مسلم ثقافت ہندوستان میں**:۔ عبدالمجید سالک
اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برعظیم پاک و ہند کو گذشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے

**مآثر لاہور**:۔ سید ہاشمی فرید آبادی۔
یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے "ارباب سیف و سیاست" میں قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرا حصہ "صاحبان علم و قلم" لاہور کے مشائخ، علماء، مصنفین و شعراء سے متعلق ہے۔ ۶.۵۰ روپے

**مسلمانوں کے سیاسی افکار**:۔ رشید احمد
مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مسلمان مفکروں اور مدبروں کے سیاسی نظریات پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریۂ مملکت کی بخوبی وضاحت کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے۔
قیمت:۔ ۵.۷۵ روپے

**اقبال کا نظریۂ اخلاق**:۔ سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفۂ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے۔

قیمت مجلد ۴ روپے، غیر مجلد ۳ روپے۔

**مسئلہ زمین اور اسلام** :۔ شیخ محمود احمد

زمینی مسائل کا صحیح حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے نہایت اہم ہے اور یہ کتاب اس مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سعی بلیغ ہے قیمت ۴٫۲۵ روپے

**سکھ مسلم تاریخ** ـــــــ ابو الامان امرتسری

اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں۔ سکھ تاریخ اور حقائق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے قیمت ۳٫۵۰ روپے

**گورو گرنتھ صاحب اور اسلام**

ابو الامان امرتسری

گورو نانک جی اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر تھے اور انھوں نے اپنی بانی میں قرآن حکیم کی آیات اور احادیث نبوی کو کس طرح پیش کیا ہے۔

قیمت ۶٫۵۰ روپے

**اسلام اور تعمیر شخصیت** :۔ عبد الرشید

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی شخصیت کی تکمیل انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے قرآن پاک نے تعمیر شخصیت کے لوازم اور بہت عام فہم انداز میں بیان کر دیتے ہیں اور رسول مقبولؐ کا مقرر کردہ ضابطۂ حیات اس کے حصول کا نہایت موثر ذریعہ ہے قیمت ۴٫۵۰ روپے

**اسلامی اصولِ صحت** :۔ فضل کریم فارابی

قرآن کریم اور رسول مقبولؐ نے انسانی صحت کی بقا و تحفظ کے لیے نہایت عمدہ اصولوں کی تعلیم دی ہے جن کو پیش نظر رکھ کر اس کتاب میں صحت کے اصول بیان کیے گئے ہیں قیمت ۳٫۵۰ روپے

## تراجم

**طب العرب** : ـــــــ حکیم علی احمد نیر واسطی

ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیحات قیمت ۷٫۲۵ روپے

**ملفوظاتِ رومی** :۔ عبد الرشید تبسم

یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے

قیمت ۷٫۲۵ روپے

**حیاتِ محمدؐ** :۔ ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی

مصر کے یگانہ معنگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۲۲٫۵۰ روپے

**فقہ عمرؓ** :۔ ابو یحییٰ امام خاں۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تالیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظم" قیمت ۴٫۷۵ روپے

ملنے کا پتہ:۔ سکرٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور۔ پاکستان

Regd. No. L. 6033 MAY 1963 ماهنامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

# ثقافت

جون ۱۹٦۳

ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ ۔ لاہور

# ثقافت لاہور

## جون ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ شمارہ ۶

## ادارۂ تحریر



سالانہ :- آٹھ روپے — فی پرچہ : ۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

# ترتیب




| طابع و ناشر | مطبوعہ | مقامِ اشاعت |
|---|---|---|
| پروفیسر ایم ۔ ایم شریف | دین محمدی پریس لاہور | ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ ۔ لاہور |

# تأثرات

## (۳)

نفسیات کے مختلف مدارسِ فکر سے قطع نظر جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، خود اس علم کی بنیاد جس مفروضے پر قائم ہے وہی مذہب و دین کے حق میں کیا کم خطرناک ہے ؛ قانون، اخلاق اور دینیات کی تمام تر پابندیاں اس وجہ سے ہیں کہ انسان شعور و ادراک سے بہرہ ور ہے لیکن نفسیات کی تگ و تاز اور سعی و تلاش کا ماحصل یہ ہے کہ شعور و ادراک کی ان جنبشوں کے پیچھے ایک اور کارخانہ لاشعور کا کارفرما ہے اور ہماری عملی اور فکری زندگی کا تانا بانا اسی لاشعور سے تیار ہوتا ہے۔ اب غور طلب یہ نکتہ ہے کہ اگر انسان سراسر لاشعور کے تابع ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس سے نہ صرف فکر و ذہن کی تازہ کاریاں ختم ہو جاتی ہیں اور انسان کی عظمتِ کردار پر حرف آتا ہے بلکہ وہ تمام اونچے تصوّرات بھی تقدیس و احترام کھو بیٹھتے ہیں کہ جن سے زندگی کی اعلیٰ اقدار کا استنباط ہوتا ہے۔ ہمارا مقصد ہرگز یہ نہیں کہ شعور و لاشعور کی تقسیم غیر منطقی ہے، یا ان دونوں میں ربط و تعلق کی کوئی نوعیت ہی پائی نہیں جاتی۔ ہم کہنا صرف یہ چاہتے ہیں کہ نفسیات کا یہ موجودہ رجحان مضر و خطرناک ہے کہ شعور و لاشعور کے مابین تعلیل و تسبیب کا ایسا قطعی اور یقینی رشتہ تسلیم کیا جائے کہ جس سے انسانی شعور و ادراک کی اصلی حیثیت ہی ملیا میٹ ہو جائے۔ اس لیئے کہ اگر ہم نے انسان کو کلیتہً لاشعور کی زنجیروں میں جکڑ دیا۔ اور یہ ثابت کر دیا کہ ذہن و فکر کی تمام تر طرفہ طرازیاں دراصل لاشعور ہی کی مرہونِ منت ہیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اقدار و اخلاق کے لیے کوئی معقول اور روحانی وجہ جواز باقی نہیں رہے گی۔

علم البشر (ANTHROPOLOGY) اور علم انبات کے جدید پیمانوں نے بھی انکار و کفر کے داعیوں کو تقویت پہنچائی ہے۔ مثال کے طور پر کومٹ کی اس تقسیم کو پیش کیا جا سکتا ہے جس کو اس نے

عقاید و افکار کی تاریخی توجیہ کے سلسلہ میں بیان کیا ہے یعنی مادی عناصر کے خوف کی وجہ سے پہلے پہل انسان نے ان چیزوں کی عظمت کا اعتراف کیا جو اُن کو نقصان پہنچا سکتی تھیں۔ پھر اس احترام نے مظاہر پرستی کی شکل اختیار کی۔ جو آخر آخر میں بُت پرستی اور عجیب و غریب اصنام کی تخلیق پر منتج ہوئی۔ پھر اسی بت پرستی سے ثنویاتی اور توحیدی مذاہب سطح وجود پر اُبھرے۔ جن کی روشنی میں صدیوں انسان نے زندگی کے نقشے ترتیب دیئے۔ اور اب چونکہ دَور سائنس کی فتوحات کا ہے لہٰذا انسان کو چاہئے کہ ماضی کی تاریکیوں سے نکل کر علم و تجربہ کی ضیاء گستریوں سے استفادہ کرے۔

عقاید و افکار سے متعلق کومٹے کا یہ تجزیہ اگر درست ہے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ تہذیبی اقدار و عقاید کی نوعیت محض ایک اضافی شئے ہے جو معاشرہ کی تبدیلیوں سے مختلف سانچوں میں ڈھلتی اور تعین پذیر ہوتی رہتی ہے۔ حتیٰ کہ بُت پرستی اور توحید میں جو خطِ امتیاز کھینچا جا سکتا ہے وہ بھی حقیقت نہیں بلکہ اسی اضافیت کے تابع ہے۔ فیوُرباخ ( FEURBACH ) نے غالباً کچھ اسی نوع کے دلائل کے پیشِ نظر یہ کہا تھا کہ توحید کا تصوّر پہلا الہامی اور فطری تصوّر نہیں بلکہ اس نے بہ سلسلہ ارتقاء تجرید کی یہ شکل اختیار کی ہے۔

انسان کی اجتماعی زندگی نے ارتقاء و تقدم کے ان مختلف تہذیبی ادوار کو کیونکر طے کیا۔ جن کی کومٹ نے نشان دہی کی ہے۔ اور وہ کون اصول یا عوامل ہیں جو تغیر و ارتقاء کے قافلوں کو آگے بڑھاتے اور متحرک رکھتے ہیں۔ اس اہم سوال کے جواب سے اشتراکی فلسفہ نے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کی ہے اس نے جانے بوجھے عمرانی نظریات کی روشنی میں بتایا ہے کہ انسانی تہذیب مختلف تہذیبی اقدار اور اور قانون و تشریع کا ڈھانچہ یکسر ذرائع پیداوار کا رہین منت ہے۔

اس کے یہ معنی نہیں کہ تہذیبی اقدار، عقاید و افکار اور مذہب و تشریع کے تمام تر تقاضے ٹھیٹھ مادی حالات و شرائط کے ماتحت پیدا ہوتے اور پروان چڑھتے ہیں۔ جس نسبت سے ذرائع پیداوار میں ترقی ہوتی رہتی ہے، اسی نسبت سے تہذیبِ انسانی میں تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں۔ چنانچہ ابتدا میں جب انسان نے حیوانی خصوصیات کو چھوڑ کر عقل و ادراک کی دہلیز پر قدم دھرا تھا اور

ابھی زرعی تمدّن سے آشنا نہیں ہوا تھا اس کی گذر بسر کا دارومدار سراسر شکار پر تھا اور اس کی اخلاقیات کا سارا طول و عرض بس اتنا تھا کہ مِل جُل کر مختلف ٹولیوں کی صورت میں سب مردوں اور عورتوں کو شکار کی تلاش میں کوشاں رہنا چاہیئے۔ اور پھر جب شکار ہاتھ آجائے تو اس کو آپس میں بانٹ لینا چاہیئے۔ یہ اشتراکیت کا نقطۂ آغاز تھا۔ زرعی زندگی میں بھی مدت تک اسی تہذیبی اصول پر عمل درآمد رہا کہ مختلف انسانی گروہوں نے کہیں کہیں زراعت کا تجربہ کیا، اور پھر پیداوار کو آپس میں مساوات کی بنیادوں پر تقسیم کر لیا۔ جب پیداوار کے ذرائع قدرے عام ہوئے تو قبیلوی زندگی کا آغاز ہوا جس میں ذاتی مِلک کے تصوّر نے نئی تہذیبی اقدار کی تخلیق کی۔ قبیلوی زندگی سے جاگیرداری اُبھری، اور پیداوار کے پھیلاؤ کے ساتھ تہذیبی دائروں نے بھی قدرے وسعت اختیار کی۔ جاگیرداری نے ارتقار کے ایک خاص مرحلے میں ریاست، قانون اور شرائع کے تصوّر کو اُجاگر کیا۔ اس کے نتیجے میں بڑے بڑے مذاہب اور فلسفے معرضِ وجود میں آئے۔

اس کے بعد ملوکیت آئی جو اپنے ساتھ نئے اصول، نئے پیمانے اور زندگی کے نئے انداز لائی جب یہاں تک پہنچ کر ارتقار کا قافلہ رُکا اور اس میں ایک طرح کا ٹھہراؤ پیدا ہوا تو صنعت و حرفت نے اس کو آگے بڑھانے کی کوشش کی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ چھوٹی صنعتوں نے دیوہیکل کارخانوں اور ملوں کی طرح ڈالی، جس سے مزدوروں کے متعلق نئے نئے مسائل پیدا ہوتے۔ اس سے دولت سمٹ کر ایک خاص طبقہ میں مرکوز ہوگئی۔ اور زندگی کی ناہمواریاں نکھر کر نظر و بصر کے سامنے آگئیں۔ ارتقار کی اس تقسیم سے ظاہر ہے کہ زندگی کے جو اصول تہذیب کے بالکل ابتدائی دَور میں مروج تھے، قبیلوی زندگی میں ان میں اچھا خاصا ردّوبدل ہوا۔ اور جو اصول قبیلوی زندگی میں رائج تھے ان میں جاگیرداری کے دَور میں تبدیلیاں ہوئیں۔ اور جاگیرداری اسلوبِ حیات کو صنعت و حرفت نے نئے سانچوں میں ڈھالا اور اب دو تہذیبیں زندگی کے دو نقطہ ہائے نظر آمنے سامنے خم ٹھونک کر ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت۔

دیکھئے، حقایق کے یک طرفہ مطالعے نے فکر و نظر کے کن کن اختلافات کو نمایاں کیا ہے۔ لیکن

اس اختلاف کے باوجود ان سب میں جو چیز مشترک ہے اور جس پر حکمت و فلسفہ کے تمام مدارسِ فکر کا اتفاق ہے، وہ یہ ہے کہ انسان اور مذہب میں زیادہ سے زیادہ بُعد پیدا کیا جائے۔ دُوری اور بیگانگی کے عوامل کو تقویت دی جائے۔ اور مذہب و دین کے اثرات کو ایک ایک کر کے مٹایا جائے۔

ان افکار کو ہم نے نہایت ہی اجمال کے ساتھ اس لیے پیش کیا ہے تاکہ اہلِ نظر جان سکیں کہ موجودہ حالات میں فکر و تعمق کے انداز کس درجہ بدل چکے ہیں۔ اور مزاج، دلائل متضمنات اور اسلوب بیان کے اعتبار سے بالکل ہی نئے علم الکلام کی ترتیب و تدوین کا مسئلہ کتنا اہم، کتنا توجہ طلب اور گہرے علم و مطالعہ کا مقتضی ہے۔

محمد حنیف ندوی

شبیر احمد ایم۔اے

# اسلام کا بنیادی فلسفہ

اسلام کا بنیادی فلسفہ "کائناتی نصب العینیت" ہے۔

اسلام میکانکیت کا قائل نہیں جس کی رو سے تمام واقعات وحوادث، بشمول انسانی افعال کے ایک لامتناہی سلسلۂ علل ومعلولات کے ناقابلِ شکست جال میں جکڑے ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس اسلام کائنات کو "نصب العینی" زاویۂ نگاہ سے دیکھتا ہے جس کے مطابق دنیا کے تمام واقعات انسانی اعمال ہوں یا مظاہر کائنات کسی نہ کسی مقصد کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اس اندازِ فکر کا اساسی تصور "ربوبیت" ہے جس کا فیصلہ ہے کہ عالم ایک حکیم وعلیم، قادر وقدیر اور رحمٰن ورحیم ہستی کی صنعت گری ہے، جس نے کائنات کو کسی بلند تر مقصد کے ساتھ خلق فرمایا ہے۔

قرآن کریم میں غلط نظریوں کی تردید

چنانچہ قرآن کہتا ہے کہ اس کائنات کی تخلیق بربنائے باطل نہیں ہوئی:۔

"وَمَا خلقنا السّماء والارض وما بینھما باطلا ذلك ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار" (ص۔ ۲۷)

"اور ہم نے آسمان اور زمین اور جو کچھ اُن کے درمیان ہے بیکار نہیں بنائے، یہ کافروں کا گمان ہے، تو کافروں کی خرابی ہے آگ سے۔"

کائنات کی تخلیقِ باطل کا ڈھکوسلا ان کجرو دماغوں کا تراشا ہوا ہے جو اپنی عیش کوشی کے لئے

آخرت کی جوابدہی، اس جوابدہی سے ڈرانے والوں اور ان ڈرانے والوں کے بھیجنے والے کو جھٹلاتے ہیں۔ مگر یہ اتنی پائیدار حقیقت ہے کہ اس کے جھٹلانے کی سزا جہنم ہے، کیونکہ اس ٹھوس اور سنگین حقیقت تک ملکوت ارض و سماوات میں سنجیدہ اور دیانتدارانہ تفکر کے بعد فکر صالح کو جلد یا بدیر پہنچنا ناگزیر ہے۔ قرآن کہتا ہے :۔

"ان فی خلق السمٰوٰت والارض واختلاف اللیل والنھار لاٰیات لاولی الالباب۔ الذین یذکرون اللہ قیاماً وقعوداً وعلیٰ جنوبھم ویتفکرون فی خلق السمٰوٰت والارض، ربنا ما خلقت ھٰذا باطلاً سبحانک فقنا عذاب النار" (آل عمران ۱۹۰/۱۹۱)

"بیشک آسمانوں اور زمین کی پیدائش، رات اور دن کی باہم تبدیلیوں میں نشانیاں ہیں عقلمندوں کے لئے۔ جو اللہ کی یاد کرتے ہیں کھڑے اور بیٹھے اور کروٹ پر لیٹے، اور آسمانوں اور زمین میں غور کرتے ہیں اور (کہتے ہیں) اے رب ہمارے تونے یہ بیکار نہیں بنایا (بلکہ اپنی معرفت کی دلیل بنایا ہے) پاکی ہے تجھے، پس تو ہمیں دوزخ سے بچا لے"

اسی طرح قرآنی تعلیمات کی رُو سے تخلیق کائنات عبث و بیکار نہیں ہوئی۔ قرآن کہتا ہے:۔

"افحسبتم انما خلقناکم عبثاً وانکم الینا لا ترجعون۔ فتعالی اللہ الملک الحق ط لا الٰہ الا ھو رب العرش الکریم" (مومنون ۱۱۵، ۱۱۶)

"تو کیا یہ سمجھتے ہو کہ ہم نے تمہیں بیکار بنایا اور تمہیں ہماری طرف پھرنا نہیں تو بہت بلندی والا ہے اللہ سچا، بادشاہ، کوئی معبود نہیں سوائے اس کے عزت والے عرش کا مالک ہے"

اور نہ ہی تخلیق کائنات خالق کے لہو و لعب کا نتیجہ ہے، جیسا کہ مشرک اقوام کا عقیدہ تھا۔ ان کے مذہبی پروہتوں نے حکمران طبقہ کی مطلق العنانی اور فحاشی وعیاشی کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے یہ دیومالا گھڑی تھی کہ خدائے اولین ایک دیوی کے ساتھ کھیل کھیلا جس کے نتیجہ میں

اولاد پیدا ہوئی اور اس اولاد نے بھی جنھیں یہ مذہبی پروہت اور قومی بھاٹ فوق الانسانی صفات سے متصف کرتے تھے، اسی طرح کے کھیل کھیلے۔ اس طرح دیوی دیوتاؤں کی ایک فوق الفطری دنیا (Pantheon) آباد ہوگئی۔ انہیں دیوی دیوتاؤں کی اولاد ہونے کے دعویدار یہ جبابرہ روزگار تھے جو کہتے تھے کہ ان کے تجبر و عظمت کا راز اور ان کے حقِ خداداد سلطنت کی سند ان کے اندر سرولایت کا ظہور ہے۔ اور چونکہ ان کے دیوی دیوتا آبا و اجداد ہر قسم کی رنگ رلیاں منایا کرتے تھے، لہٰذا انہیں بھی اس عیش کوشی کا حق ہے۔ یونانیوں کی دیومالا اسی خرافات سے بھری ہوئی ہے اور ان کا اسطوری دیولوک اسی قسم کے دیوتاؤں سے آباد ہے جو شرمناک جرائم کا ارتکاب کرتے ہیں۔ چنانچہ قدیم یونانی فلسفی زنوفینز، ہومر ( HOMER ) اور دوسرے شاعروں کی اس خرافات کو بے نقاب کرتے ہوئے کہتا ہے:۔

"لوگ ہومر اور ہنریوڈ کے سامنے سر جھکاتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ خدا انہیں کی طرح پیدا ہوئے ہیں، اور انہیں کی طرح حس، آواز اور جسم رکھتے ہیں۔ اور خداؤں کو ایسی تمام صفات سے متصف کرتے ہیں جو خود اُن کے لئے باعث شرم و ذلت ہیں۔ مثلاً چوری، زنا، جھوٹ وغیرہ"۔ (تاریخ فلسفہ ویبر صفحہ ۱۵)

لیکن اسلام اس اسطوری نظریۂ کائنات پر جو تھیوکریسی، شہنشاہیت و ملوکیت اور جاگیردارانہ نظام کی اصل ہے، ضرب کاری لگاتا ہے۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے:۔

"وما خلقنا السماء والارض وما بینھما لاعبین، لو اردنا ان نتخذ لھواً لاتخذناہ من لدنا ان کنا فاعلین، بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغہ فاذا ھو زاھق ولکم الویل مما تصفون" (انبیاء ۱۶-۱۸)

"اور ہم نے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے کھیل کود میں نہیں بنائے (بلکہ اس میں ہماری حکمتیں ہیں کہ بندوں کو ہماری معرفت ہو) اگر ہم کوئی بہلاوا ہی اختیار کرنا چاہتے (مثل زن و فرزند کے جیسا کہ مشرکین کہتے تھے) تو اپنے پاس سے اختیار کرتے۔

اگر ہمیں کرنا ہوتا (کیونکہ زن و مرد والے انہیں اپنے پاس رکھتے ہیں مگر ہم اس سے پاک ہیں۔ ہمارے لئے یہ ممکن ہی نہیں) بلکہ ہم حق کو باطل پر پھینک مارتے ہیں تو وہ اس کا بھیجا نکال دیتا ہے تو جبھی وہ مٹ کر رہ جاتا ہے اور تمہاری خرابی ہے (اے مشرکو) ان باتوں سے جو تم بناتے ہو اور ہمیں رنگ رلیوں اور زن و مرد کے جھمیلے سے متصف کہتے ہو۔"

## اسلام کا اصولی نظریہ

اس بے مقصدی تخلیقِ کائنات کے عقیدے کے برعکس اسلام کائناتی نصب العینیت کا علمبردار ہے۔ اس کی تعلیم کی رُو سے کائنات کی تخلیق حق و حکمت کے ساتھ ہوئی ہے۔ قرآن کہتا ہے:۔

"وما خلقنا السّمٰوات والارض وما بینھما الا بالحق وان الساعۃ لاٰتیۃ" (حجر ۸۵)

"اور ہم نے آسمان اور زمین اور جو کچھ اُن کے درمیان ہے عبث نہ بنایا اور بے شک قیامت آنے والی ہے۔"

دوسری جگہ قرآن کہتا ہے کہ:۔

"خلق اللہ السّمٰوات والارض بالحق ان فی ذٰلک لاٰیۃ للمؤمنین۔" (عنکبوت ۴۴)

"اللہ نے آسمان اور زمین حق بنائے۔ بے شک ان میں نشانی ہے (اس کی قدرت و حکمت اور اس کی توحید و یکتائی پر دلالت کرنے والی) اہل ایمان کے لیۓ۔"

لہٰذا اسلامی تعلیم کی رُو سے انسان کورِ بصیرت مادے کا بے مقصدی مظہر نہیں ہے، بلکہ خلاقِ کائنات نے اُسے ایک بلند مقصد کے لئے پیدا کیا ہے جس میں کامیابی و ناکامی کی جوابدہی کے لئے اسے اپنے پروردگار کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ قرآن کہتا ہے:۔

"افحسبتم انما خلقناکم عبثاً وانکم الینا لا ترجعون۔"

غرض اسلام کے نزدیک یہ کائنات اور انسان کی زندگی بخت و اتفاق (Chance) کا نتیجہ نہیں ہیں نہ مادے کے بے مقصدی (Fortutrious) اتفاق کا عارضی مظہر (Epiphenomenon) ہیں جو میکانکی قوتوں کے ایک بے مقصد عمل دیگر سے

ختم ہو جائیں۔ بلکہ اُن کی ایک بلند تر غرض و غایت اور ایک پاکیزہ تر نصب العین ہے جس کے لئے خلاق کائنات نے انہیں پیدا کیا ہے۔ اس کی حکمتِ بالغہ نے کائنات کے مختلف حصص و اجزاء میں ایک فوق الفکری نظم و ارتباط ودیعت فرمایا ہے۔ کائنات کے مختلف حصے ایک منظم و مربوط کل کے اجزاء ہیں جو کچھ ظہور میں آتا ہے ایک مقصد کلی کے تحقق کا جزو ہوتا ہے۔ اسی اصول کے مطابق انسانی اعمال بھی سعی لاحاصل کا مصداق نہیں۔ انسان کی مساعی صرف اس چند روزہ دنیوی زندگی تک محدود نہیں، بلکہ اس کا منشا تخلیق و وظیفہ حیات ایک بلند تر مقصد کا حامل ہے جو عبودیت و عرفان الٰہی کا مترادف ہے۔ قرآن کہتا ہے :۔

"وَمَا خلقت الجن والانس الا لیعبدون" (ذاریات-۵۶)

اس کے ساتھ اگر کائنات میں توافق و ہم آہنگی ہے۔ اگر ہر شے کے نمو اور فروغ کے لیے ایک سلسلۂ انتظامات ہے۔ اگر آنکھ کی حفاظت کے لئے اس کی مخصوص ساخت، پپوٹے، پلک اور بھنویں بنائی گئی ہیں تاکہ آنکھ اپنے مخصوص وظیفہ کو باحسن وجوہ انجام دے سکے تو یہ بھی ہونا یقیناً ضروری ہے کہ انسان جو صنع خداوندی کا شاہکار ہے اور جسے بلند تر وظیفہ ادا کرنا ہے ـــــ ایسا بلند تر فریضہ جو منشائے تخلیق کائنات ہے، تو اس کے لئے بھی اپنے فریضہ کی ادائیگی کے لئے کوئی مناسب انتظام درکار ہے۔ اس کی ہدایت کے واسطے بھی ایک ربانی ضابطۂ عمل کی ضرورت ہے اور اگر یہ صحیح ہے کہ کائنات کا کوئی جزء محض "تجربہ و خطا" (Trial and Error) کے اصول کا نتیجہ نہیں تو اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انسان کو عمل کی دنیا میں ٹامک ٹوئیاں مارنے کے لئے نہیں چھوڑ دیا گیا، بلکہ اس کی ہدایت کے لئے بھی ایک ربانی ضابطۂ عمل اور اس کا فوق البشری ابلاغ ضروری ہے۔

پس "کائناتی نصب العینیت" اور "عقیدۂ ربوبیت" کا تقاضا ہے کہ پروردگار عالم نے انسانوں کی رہنمائی کے لئے ایک ضابطۂ الٰہی، ایک صراط مستقیم، ایک ہدایت نامۂ ربانی بھی نازل کیا ہو تاکہ اس ضابطہ کے مطابق عمل کر کے اور اس شاہراہ ہدایت پر چل کر انسان فلاح

دارین حاصل کر سکے۔

یہ ہے کائناتی نصب العینیت کا ماحصل جس کا اسلام سرگرم مبلغ ہے۔ بلکہ یہ کہنا حقیقت سے بعید نہ ہوگا کہ اسلام ہی دنیا میں کائناتی نصب العینیت کا واحد بلا شرکت غیرے علمبردار ہے۔ نام کے لئے تو بہت سے فکری نظام بالخصوص مذاہب و ادیان نصب العینیت کے مدعی رہے ہیں، مگر وہ اس کے مقتضیات کی کما حقہٗ مراعات نہیں کر سکے۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

## نصب العینی اندازِ فکر کے بنیادی اجزاء

خالق کے افعال ہوں یا مخلوق کے اعمال، انفس و آفاق ہر جگہ نصب العینی اندازِ فکر میں تین اساسی تصورات مضمر رہتے ہیں:۔

۱۔ ایک فاعل مختار کا تصوّر جس نے اس فعل کا ارادہ کیا ہو۔

۲۔ اس مقصد و نصب العین کا تصوّر جس کے لیے وہ ارادہ کیا گیا ہو۔

۳۔ اس طریق کار کا تصوّر جس کے ذریعے وہ مقصد حاصل ہوتا ہے۔

اس لئے کائناتی نصب العینیت کے مقتضیات ثلٰثہ حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ خلاق کائنات کا تصوّر جس نے کائنات کو بشمول اس کی جملہ تفصیلات کے خلق فرمایا۔

۲۔ اس مقصد کا تصوّر جس کے لئے یہ کائنات اور اس کے شاہکار انسان کی تخلیق ظہور میں آتی ہے۔

۳۔ اس طریقِ کار اور ضابطۂ عمل کا تصوّر جس کے مطابق عمل کر کے انسان مقصدِ تخلیق کے تحقق میں فائز المرام ہو سکتا ہے۔

اسلام کی اصطلاح میں:۔

پہلا اصول "ایمان باللہ" کہلاتا ہے، یعنی اللہ تعالٰی کے معبود برحق ہونے پر ایمان،

اس کی وحدانیت پر ایمان اور اس بات پر ایمان کہ وہ تمام صفاتِ کمالیہ سے متصف اور تمام اقسام نقص سے پاک و منزہ ہے۔

دوسرا اصول "ایمان بالآخرۃ" کہلاتا ہے یعنی اس بات پر ایمان کہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کو عموماً اور انسان کو خصوصاً عبث و باطل پیدا نہیں کیا، بلکہ ایک بلند تر مقصد کے تحقق کی خاطر پیدا کیا ہے اور اس بلند تر مقصدِ تخلیق کے حصول و تحقق میں کامیابی و ناکامی کی جوابدہی کے لئے انسان کو مرنے کے پیچھے جی اٹھنا اور اپنے رب کے سامنے اپنے اچھے برے اعمال کا جواب دینا ہے اور

تیسرا اصول "ایمان بالرسالۃ" کہلاتا ہے یعنی اس بات پر ایمان کہ اللہ رب العزۃ نے محض اپنے لطف و کرم سے انسانوں کی ہدایت کے لئے اپنے برگزیدہ بندوں کے ذریعے (جنہیں اسلام کی اصطلاح میں رسول کہتے ہیں) صحیفۂ ہدایت اتارے تاکہ وہ اپنی حیاتِ دنیوی اور آنے والی زندگی کو کامیاب بنا سکیں۔ اور یہ کہ ان رسولوں میں آخری رسول جناب محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔

## اسلام کے بنیادی عقائد

پہلا اصول کلمۂ توحید کا —— جو اسلام کی بنیادی تعلیم ہے —— نصف اوّل ہے، یعنی

لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه

"(اللہ رب العزت کے سوا کوئی معبود نہیں، صرف وہی معبودِ برحق ہے)"

دوسرا اور تیسرا اصول (ایمان بالآخرۃ اور ایمان بالرسالۃ) اس (کلمۂ توحید) کا نصف آخر ہیں یعنی

مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰه

"(محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ لہٰذا انہوں نے جو کچھ (بالخصوص آخرت کے

بارے میں) فرمایا حق ہے اور جو ہدایت فرمائی واجب العمل ہے"

اس طرح اسلام اور کائناتی نصب العینیت عین یک دیگر ہیں۔

## نصب العینیت کی غیر اسلامی توجیہات پر ایک نظر

اوپر کہا گیا ہے کہ اسلام ہی دنیا میں کائناتی نصب العینیت کا واحد بلا شرکت غیرے علمبردار ہے، اگرچہ نام کے لئے بہت سے فکری نظام اس کے مدعی ہیں۔ (اور کیوں نہ ہوں کہ یہ انسان کی فطرتِ سلیمہ کا مقتضا اور کائنات کی ناقابل انکار حقیقت ہے) مگر وہ اس کے مضمراتِ ثلٰثہ کے ساتھ خود کو راضی نہ کر سکے، بالخصوص اس کا تیسرا اصول (ایمان بالاخرۃ) انہیں حریتِ فکر و عمل ——— یا طبیعت کی مطلق العنانی ——— میں سدِ راہ نظر آیا۔ اس لئے انہوں نے اس کا سرے سے ہی انکار کر دیا۔ اور چونکہ فطرت کے یہ تین حقائق آپس میں اس طرح مربوط و منظوم ہیں کہ ایک کا انکار بقیہ دو کے انکار کے بغیر منطقی طور پر ناممکن ہے، اُدھر نفس نصب العینیت سے انکار کی عقل سلیم اجازت نہیں دے سکتی۔ اس لئے اس اقرار و انکار میں آونے پونے کے سمجھوتے کے لئے مختلف ڈھکوسلے تراشے گئے۔ اس کی مزید تفصیل حسب ذیل ہے :۔

جہاں تک "ایمان بالغیب" اور محض اقرارِ عبودیت کا تعلق ہے، مسئلہ بالکل صاف ہے اور سوائے ڈھٹائی کے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ انسان کی فطرتِ سلیمہ سے پوچھئے بلا تامل اللہ رب العزۃ کی معبودیت کا اقرار کرے گی۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے :۔

"ولئن سالتھم من خلق السمٰوات والارض لیقولن خلقھن العزیز العلیم"

(زخرف۔ ۹)

"اگر آپ اُن سے پوچھیں کہ آسمان اور زمین کس نے بنائے تو ضرور کہیں گے انہیں بنایا اس عزت والے علم والے نے"

اسی طرح "ایمان بالرسالۃ" کا مسئلہ بھی زیادہ پیچیدہ نہیں ہے۔ معاملہ صرف ایک

دستورِ حیات کے نفاذِ کلی ہے جو جلد یا بدیر طے ہو سکتا ہے۔ مگر اصل پیچیدگی اس وجہ سے پیدا ہوتی تھی کہ انبیاء کرام فرماتے تھے کہ بندوں کو مرنے کے پیچھے دوبارہ زندہ ہو کر اٹھنا اور اپنے اچھے بُرے کا بارگاہِ ربّ العزّت میں جواب دینا ہے۔ اس "ایمان بالآخرۃ" کے عقیدے کے ساتھ دنیا پرست مترفین خود کو راضی نہیں کر سکتے تھے۔ کیونکہ محاسبۂ آخرت کا عقیدہ عناں گسیختہ لذت کوشی کی راہ میں سب سے بڑا روڑا ہے۔ آدمی صرف اسی صورت میں دل کھول کر دادِ عیش دے سکتا ہے کہ اس کے دل میں حشر و نشر اور حسابِ آخرت کا دغدغہ نہ ہو:

بابر بعیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست

اسی لئے عرب جاہلیۃ کی لذت پرستی نے بعث بعد الموت کے تصوّر کو عسیر الفہم بنا دیا تھا۔ اُن کے ایک شاعر کا قول ہے:

حیات ثم موت ثم نشر　　　حدیث خرافۃ یا ام عمرو

ساسانی عہد کے آخر میں "زروانیت" (دہریت) نے بھی انکارِ آخرت کے لیے "دہر" یا زروان کا ڈھکوسلا تراش لیا تھا۔ "اسکندر گمانیک وزار" میں ہے:-

"جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خدا نہیں ہے اور اپنے آپ کو دہری (زروانی) کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ دنیا اور وہ تمام تغیرات جو اس میں رونما ہوتے ہیں .... سب زمانِ نامحدود کے ارتقاء کے نتیجے ہیں۔ اُن کا یہ دعویٰ ہے کہ نہ اچھے اعمال کے لئے جزاء ہے اور نہ بُرے اعمال کے لئے سزا۔ نہ بہشت ہے نہ دوزخ اور نہ کوئی ایسی چیز جو انسان کو اچھے یا بُرے کاموں پر مجبور کر سکے۔"

عہد حاضر نے جو اس قسم کے تناقضات کی ضخیم سائنٹیفک اور فلسفیانہ اصطلاحوں میں پردہ پوشی کرنے میں کمال رکھتا ہے، فطرت کی اس حقیقت ساز جہ (نصب العینیت اور اس کے مضمرات ثلثہ) پر "تشبیہیت" (Anthropomorphism) کا الزام لگایا۔

چونکہ معقولیت پسندی "نصب العینیت" کا کھل کر انکار نہیں کر سکتی، اس لیے اس کا ایک نیا تخیل اختراع کیا جس کی رُو سے جرمن فلسفی ونڈل بینڈ (Windelband) کے الفاظ میں۔

"عضوی کل میں اجزاء کی ہیئت کا تعین خود اپنے کل کے ذریعے ہوتا ہے اور کل کے اجزاء ہونے ہی کی حیثیت سے اُن کا وجود ممکن ہے۔ غایت جو آغاز سے پیدا ہوتی ہے خود آغاز کا تعین کرتی ہے۔" [1]

لیکن کائنات کا یہ اعجوبۂ روزگار تصوّر معقولیت پسند اذہان کے لئے کہاں تک قابلِ فہم ہے، اس پر تبصرہ بھی ونڈل بینڈ ہی کی زبان سے سُن لیجئے:۔

"یہ بات نہ صرف ناقابل فہم ہی معلوم ہوتی ہے بلکہ ناممکن بھی۔" [2]

قصہ مختصر یہ کہ

ا۔ بخت و اتفاق (Chance) کے عقیدے سے انسانی ذہن ابا کرتا ہے۔

ب۔ میکانکیت کا اصُول اپنی گوناگوں اشکال میں ارتقائے کائنات کی توجیہہ سے قاصر ٹھہرا۔

ج۔ نصب العینیت کی نئی اعجوبۂ روزگار توجیہ کہ غایت اپنے آغازِ کار کی اور کل اپنے اجزاء کی ہیئت کا تعین کرتے ہیں، خود اپنے علمبردار ونڈل بینڈ کے خیال میں نہ صرف عسیر الفہم بلکہ ناممکن ہے۔

---

[1] "In the organic whole, on the other hand, the parts themselves are conditioned by the whole and are only possible in it therefore, the end, which is to come out of it, determines the beginning" (W. Windelband, *Introduction to Philosophy*, p. 144).

[2] 'It seems to be not merely incomprerensible, but impossible' (ibid., p. 145).

اس کے بعد سوائے منطقی "نصب العینیت" پر جس شکل میں وہ اوپر اپنے مضمرات ثلثہ کے ساتھ بیان ہوئی ایمان لانے کے چارہ نہیں اور یہی اسلام کا مؤقف ہے۔

## اسلامی فکر کے بنیادی اجزاء

(ا) اسلامی فکر کا نقطۂ آغاز "ایمان بالغیب" ہے۔ اس کی تمام مساعی علمیہ وعملیہ کی غایت اسی عقیدہ کی تحقیق وتوضیح ہے۔ اسلام کی نگاہ میں "توجہ الی المعبود" جسے آپ چاہیں تو "جذبۂ مذہبیت" یا "حسِ مذہبی" سے تعبیر کر سکتے ہیں، فطرتِ انسانی کا جزو لاینفک ہے جس پر بسا اوقات خارجی حالات کے دباؤ، تعیش کی فراوانی، افلاس کی شدت، ہوا پرستی و نفسانیت اور اسی قسم کے دوسرے عوارض کی بنا پر زنگ لگ جاتا ہے۔ اس لیئے دعوتِ اسلامی کا مقصد صرف اتنا ہے کہ اس زنگ آلودہ جذبے کو نکھار دے یا جہاں یہ جذبہ بغیر زنگ آلودہ حالت میں ہو، اسے جلا اور صیقل دے کر اس سونے کو کندن بنا دے۔

لہذا اسی مشن کے ساتھ انبیاء سابقین کی بعثت ظہور میں آئی چنانچہ قرآن کہتا ہے:۔

"وَمَا ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحی الیہ انہ لا الٰہ الا انا فاعبدون"

(انبیاء - ۲۵)

"اور ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول نہ بھیجا مگر یہ کہ ہم اس کی طرف وحی فرماتے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں تو مجھی کو پوجو"۔

(ب) اسلام کے نزدیک منشائے تخلیق و وظیفۂ حیات ایک بلند تر مقصد ہے جو عبودیت وعرفان الٰہی کا مترادف ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ کائنات و مافیہا کی تخلیق صرف انسان کے واسطے ہوئی ہے:۔

"ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا"

"وہی (اللہ) ہے جس نے تمہارے (دینی و دنیوی نفع کے) لیے بنایا جو کچھ زمین میں ہے"۔

اور انسان کی تخلیق عبودیت و عرفان الٰہی کے واسطے ظہور میں آئی ہے :-

"وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون" (ذاریات - ۵۶)

"میں نے جن اور آدمی صرف اس لئے بنائے کہ میری بندگی کریں" (اور میری معرفت ہو)۔

اس توحید عبودیت کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے انسانوں کو ایک الٰہی الاصل ضابطۂ ہدایت کی ضرورت ہے جو انہیں انبیاء کرام کے ذریعے بھیجا گیا - اس ضابطۂ ہدایت پر عمل فرض ہے اور اس لئے انسانوں کو ایک دن اس فریضہ کی بجا آوری یا اس میں غفلت یا اس سے بغاوت کی جوابدہی کے لئے اللہ رب العزۃ کے حضور میں حاضر ہونا ہے۔

اسلامی آئیڈیالوجی میں اس آنے والی زندگی پر ایمان و ایقان اور اچھے بُرے اعمال کی جزا و سزا کا عقیدہ ایمان بالآخرۃ کہلاتا ہے جو اسلامی فکر کی جان ہے اور جس کے بغیر اسلام جسدِ بے روح ہے۔ قرآن زندگی کے ایسے تصوّر کو جو عقیدۂ آخرت سے معرا ہو بشدت ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے :-

"انّ الّذین لایرجون لقاءنا ورضوا بالحیٰوۃ الدنیا واطمأنوا بھا والذین ھم عن اٰیاتِنا غافلون، اولٰئک ماواھم النار بما کانوا یکسبُون"، (یونس ۷-۸)

"بے شک وہ جو ہمارے ملنے کی امید نہیں رکھتے (روز قیامت اور ثواب و عذاب کے قائل نہیں) اور اس پر مطمئن ہو گئے (اور اس فانی کو جاودانی پر ترجیح دی اور عمر اس کی طلب میں گذاری) اور وہ جو ہماری آیتوں سے غفلت کرتے ہیں (ذاتِ گرامی سرورِ کائنات ؐ اور قرآن کریم سے اعراض کرتے ہیں) ان لوگوں کا ٹھکانا دوزخ ہے بدلہ ان کی کمائی کا"

اسلام کے بنیادی فلسفہ یا اس کے ہمہ گیر نظامِ حیات کا مطالعہ مطالعہ کہلانے کا مستحق ہی نہیں جب تک اُسے بعث بعد الموت اور محاسبۂ آخرت کے عقیدے کی روشنی میں نہ دیا جائے۔

(ج) اسلام کا تیسرا اصول یہ ہے کہ اللہ رب العزّت نے محض اپنے لطف و کرم سے بندوں کی

صلاح و فلاح کے واسطے ضابطۂ عمل اپنے پیغمبروں کے ذریعے نازل فرمایا۔ اس الٰہی الاصل ضابطۂ ہدایت کا آخری نزول اللہ تعالیٰ کے آخری پیغمبر جناب محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا جس کا نام قرآن ہے۔

کہنے کو بہت سے مفکرین عرفانِ الٰہی اور تکمیلِ نفس کے مدعی ہیں مگر واقعہ یہ ہے کہ عقلائے دہر اور سنجیدہ مفکرین کی مساعی فکریہ نہ صرف عرفان خداوندی کے باب میں بلکہ نظام معاشرت کی تنظیم کے لئے ایک مفید اور دیرپا ضابطہ کی دریافت کے متعلق بھی اپنے عجز و ادراک کا بزبانِ حال اعتراف کر چکی ہیں کیونکہ اُن کا افق ذہنی اپنے گرد و پیش ہی تک محدود ہے۔ اپنے ماحول سے بلند ہو کر وہ کسی ایسے نظام کو نہیں سوچ سکتے جو باوصف اختلافِ اقوام و اوطان اور باوجود تغیر ادوار و ازمان ہر جگہ اور ہر زمانے میں نافذ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور اس کے لئے وہ معذور بھی ہیں۔ ان کی حکیمانہ برتری اور فلسفیانہ عظمت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی یہ کہنا پڑے گا کہ وہ آخر تو انسان ہی ہیں۔ اُن کا علم کتنا ہی وسیع اور غور و فکر کتنا ہی عمیق کیوں نہ ہو آخر تو انسان ہی ہے جس کے ماخذ اور طریقِ حصول بھی انسانی ہی ہیں۔ لہٰذا وہ صرف وہی سوچ سکتے ہیں اور تجویز کر سکتے ہیں جو انسانی بساط میں ممکن ہو سکتا ہے اور جس کے لئے ان کا محدود ماحول ان کی مساعدت کر سکتا ہے۔ اپنے ماحول سے بلند ہو کر سوچنا انسان کے لئے ناممکن ہے۔ اور کسی ایسے معاشرے کا نظامِ حیات مرتب کرنا جو اس کے مخصوص گرد و پیش سے وسیع تر ہو اور زمان و مکان کی حدبندیوں سے آزاد ہو، انسانی عقل کے بس کی بات نہیں ہے۔ اس کے لئے ایک مافوق البشری طریق کے سوا چارہ نہیں جسے اسلام کی اصطلاح میں "وحی الٰہی" کہتے ہیں۔

لہٰذا اسلام نے انسان کے منزلِ مقصود تک پہنچنے، نیز حیاتِ دنیوی اور آنے والی زندگی کو ہم آہنگ اور متوافق بنانے اور ضمناً خالص انسانی دوستی اور منصفانہ و عادلانہ بنیادوں پر اجتماعی زندگی کی تنظیم استوار کرنے کے لئے انسان کی شاہراہ عمل کا تعین ایک ایسے ہدایت نامہ کی بنا پر کیا، جو منجانب اللہ ہے اور جسے اس کی زبان میں نبوت و رسالت کہتے ہیں۔ اللہ رب العزت نے مخصو

اپنے لطف وکرم سے اپنے بندوں کی نزاعات کے فیصلے کے لئے ایک ضابطۂ حیات اپنے رسول پر نازل فرمایا اور انہیں اس کی بے لاگ مراعاۃ پر مامور کیا۔ قرآن کہتا ہے :۔

"انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراك اللہ ولا تکن للخائنین خصیما" (نساء ۱۰۵)

"اے رسول بیشک ہم نے تمہاری طرف سچی کتاب اتاری تاکہ لوگوں میں فیصلہ کرو جس طرح تمہیں اللہ دکھائے اور دغا والوں کی طرف سے نہ جھگڑو۔"

اس کے ساتھ بندوں کو مامور فرمایا کہ جو کچھ یہ رسول فرمائیں اسے قبول کرو، اور جس سے منع فرمائیں اس سے باز رہو :۔

"وما اتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا" (حشر)

"اور جو کچھ تمہیں رسول عطا فرمائیں وہ لو اور جس سے منع فرمائیں باز رہو۔"

یہ ہے اسلام کا الٰہی الاصل ضابطۂ حیات جس کے ساتھ "کائناتی نصب العینیت" کے مقتضیاتِ ثلاثہ کی تکمیل ہو جاتی ہے اور اس کے بعد اسلام اور کائناتی نصب العینیت" عین یکدیگر ہو جاتے ہیں۔ بہر حال اس الٰہی الاصل ہدایت نامہ (قرآن) کا تصور ہی اسلامی اور غیر اسلامی نظامہائے حیات میں فارق ہے۔ اس پر عمل واجب ہے اور انسانیت کی بدنصیبی اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ اسے چھوڑ کر ہوا وہوس کے خود ساختہ ڈھکوسلوں کی طرف نظر اٹھائے۔

خلافِ پیمبر کسے رہ گزید — کہ ہرگز بمنزل نہ خواہد رسید
مپندار سعدی کہ راہِ صفا — تواں رفت جز برپئے مصطفٰے

---

رفیع اللہ

# جدید عربی ادب

ادب میں جدید رجحانات کے چراغ اس وقت روشن ہوتے ہیں جب کسی قوم کی سیاسی اور سماجی زندگی میں انقلابات برپا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس وقت زندگی کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے، اس میں نئے نئے افکار و مسائل پیدا ہوتے ہیں اور غور و فکر کے لیے نئی نئی راہیں کھلتی ہیں۔ جس طرح ہندوستان میں ۱۸۵۷ء کے انقلاب سے پہلے تبدیلی کی کوئی ایسی لہر نہیں اٹھی تھی اسی طرح عربی ممالک بھی جمود کا شکار تھے۔ تیرھویں صدی ہجری کے اوائل میں تو ان کی حالت اور بھی خستہ تھی۔ حکومت نا اہل لوگوں کے ہاتھ میں تھی اور انتہائی ناگفتہ بہ حالات کی بدولت قوم کی اخلاقی قدریں مسخ ہو رہی تھیں۔ یہ بدحالی عربی ادب پر بھی اثر انداز ہوتی۔ عربی کا جو کچھ مطالعہ کیا جاتا تھا وہ محض اس نقطۂ نظر سے کہ قرآن مجید اور حدیث شریف کے مطالب سمجھ میں آسکیں۔ اور اگر کہیں یہ مطالب عربی ادبیات کی مدد کے بغیر ہی سمجھ میں آسکتے تو اس کا مطالعہ ہی ترک کر دیا جاتا۔ یہ رجحان عربی ادبیات کی موت کا باعث بننے لگا۔

اقوامِ مغرب نے جب ممالکِ عربیہ کو زوال و پستی کی حالت میں دیکھا تو انہوں نے اس سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانے کی کوشش کی اور اسلامی ممالک پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے مختلف قسم کی اسکیمیں بنائیں۔ اس دفعہ ان کا حملہ صلیبی جنگوں کی صورت میں نہ تھا۔ بلکہ ان کا اعلان تھا کہ وہ تجارتی منڈیوں کی تلاش میں آئے ہیں اور مشرقی ممالک میں جدید علوم و فنون کی ترویج چاہتے ہیں۔ تاہم جو لوگ ان کے لیے رکاوٹ بنے ان سے انہوں نے جنگیں بھی کیں۔ مصر اور شام میں مغربی قوموں کے تسلط کی ابتدا ۱۷۹۸ء میں نپولین کے حملہ سے

ہوئی اور ممالکِ عربیہ میں جدید علوم وفنون کا تعارف اسی کے طفیل ہوا۔ اگرچہ اس سے بھی کچھ عرصہ پہلے عیسائی مشنری لبنان اور شام میں ابتدائی کام کر چکے تھے۔

نپولین کے ساتھ علمار کی ایک جماعت تھی جس نے مصر میں تہذیبِ مغرب کا پودا لگایا۔ ان لوگوں نے دو مدرسے کھولے اور دو اخبار جاری کیے۔ ایک اخبار کا نام "الاعشور المصری" تھا جو دس دن کے وقفہ کے بعد شائع ہوتا تھا۔ اور دوسرا "برید مصر" تھا۔ اس کے علاوہ تھیٹر، لائبریریاں، چھاپے خانے اور سائنسی تجربہ گاہیں قائم کیں۔ یہ ادارے صرف خواص تک محدود نہ تھے، بلکہ ہر خاص وعام کے لیے کھلے تھے۔ اور کسی کے لیے کسی قسم کی کوئی پابندی نہیں تھی۔ تاہم نپولین کا سب سے زیادہ شاندار کارنامہ ایک علمی مجلس "المجمع العلمی المصری" کا قیام تھا۔ اس انجمن کے اڑتالیس اراکین تھے جو مختلف شعبہ ہائے علوم کے ماہر تھے۔ اس علمی مجلس میں بڑے قیمتی مباحث ہوتے تھے جو ہر تین ماہ بعد کتابی صورت میں شائع کر دیئے جاتے تھے۔ مصریوں نے جب یہ علمی کمالات دیکھے تو انہوں نے محسوس کیا کہ انیسویں صدی میں بھی ان کا درجہ مغرب کے مقابلہ میں حیوان کے برابر ہے اور اہلِ مغرب ان کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس تصوّر سے ان پر دہشت طاری ہوگئی۔ تاہم انہوں نے ہمت نہ ہاری، بلکہ جدید علوم وفنون کے حصول کے لیے تگ ودَو شروع کر دی۔

جب محمد علی پاشا جیسا بیدار مغز بادشاہ مصر کے تخت پر جلوہ افروز ہوا تو اس نے محسوس کیا کہ یورپی تہذیب وترقی کی بنیاد علم پر ہے۔ چنانچہ اس نے فیصلہ کیا کہ وہ بھی نظامِ حکومت ومعاشرت انہی بنیادوں پر قائم کرے گا۔ فرانسیسی اپنے دَور میں جو اچھی چیزیں اور عمدہ آثار چھوڑ گئے تھے ان کی اس نے قدر کی اور اسی انداز سے مصریوں کی تعلیم وتربیت شروع کر دی اس نے شہروں اور دیہاتوں میں ہر قسم کے مدارس قائم کیے اور لوگوں کو حصول تعلیم کے لیے مجبور کیا۔ فرانس اور دوسرے مغربی ممالک سے تعاون کی درخواست کی اور وہاں سے بہت سے ماہرین مختلف علوم وفنون کی تدریس وتالیف کے لیے مصر آ گئے۔ ان میں ڈاکٹر کلوٹ بک بانیٔ مدرسۂ

سائنس اور جوماربک نے بڑی شہرت حاصل کی۔ ان کی نگرانی میں چوالیس طالب علم فارغ التحصیل ہوئے اور انہیں مزید اعلیٰ تعلیم کے لیے ۱۸۲۶ء میں فرانس بھیجا گیا۔ وہاں کی علمی اور ادبی ترقی نے ان طلباء کو مسحور کردیا اور وہ دل میں یہ خواہش لے کر واپس آئے کہ مصر بھی علمی ترقی میں نمایاں مقام حاصل کرلے۔ جب پہلے تعلیمی وفد کا خاطر خواہ نتیجہ نکلا تو مزید علمی وفود اعلیٰ تعلیم کے لیے مختلف یورپی ممالک میں بھیجے گئے۔ انہوں نے واپس آتے ہی تالیف و ترجمہ کا کام شروع کردیا۔ ان تمام طلباء نے ابتدائی تعلیم جامعہ ازہر ہی میں حاصل کی تھی۔ کیونکہ اس وقت مصر میں ازہر کے سوا کوئی اور یونیورسٹی تھی ہی نہیں، اس لیے عربی زبان و ادب کی نشاۃ ثانیہ بھی ایک حد تک اسی ادارۂ عالیہ کی رہین منت ہے جس نے اس زوال پذیر زمانے میں بھی عربی کی حفاظت کی تھی۔

ان طلباء کی مدد سے مدرسہ السنہ اور دارالترجمہ قائم ہوا۔ اور فرانسیسی مطبع کی طرز پر، جو نپولین کی واپسی کے ساتھ ہی ختم ہوگیا تھا، المطبعۃ المصریہ قائم ہوا۔ جہاں سے مشرق کا پہلا عربی اخبار "الوقائع المصریہ" شائع ہونے لگا۔ فرانسیسیوں نے جو دو اخبارات جاری کیے تھے وہ فرانسیسی زبان میں تھے۔ ان طلباء کے طفیل مختلف علوم و فنون کی درجنوں کتابیں عربی میں منتقل ہوگئیں۔ جن سے عربی زبان میں انقلاب آگیا۔ بیشمار علمی اصطلاحات اور نئے نئے الفاظ داخلِ زبان ہوگئے۔ چنانچہ نپولین جو چنگاری چھوڑ گیا تھا اس نے بھڑک کر بڑی آگ کی صورت اختیار کرلی۔ محمد علی پاشا نے اسے اور بھڑکایا۔ یہاں تک کہ اس کے شعلے شام اور دوسرے عربی ممالک تک پہنچ گئے اور ایک خوابیدہ قوم جاگ اُٹھی۔

امیر بشیر الشہابی نے لبنان میں وہی کچھ کیا جو محمد علی نے مصر میں کیا۔ لیکن اسے ایک مزید فوقیت بھی حاصل تھی کہ عیسائی مشنری نے جو فرانس اور امریکہ سے آتے ہوئے تھے، مدارس کے قیام اور چھاپہ خانوں کے اجراء میں اس کی مدد کی۔ انہوں نے اپنے مطالب کے اظہار کے لیے عربی زبان ہی کو منتخب کیا۔ اس میں کتابیں لکھیں، اخبارات جاری کیے اور ڈرامے اسٹیج کیے۔ ان کی کوششوں سے لبنان میں بڑے بڑے ادیب، شاعر اور مترجمین پیدا ہوگئے۔ ان دونوں

خطّوں نے مل کر عربی زبان کی بے مثال خدمت کی۔ جدید علمی کتابوں کے عربی میں ترجمے کیے گئے اور بہت سی قدیم اور نادر عربی کتب زیور طبع سے آراستہ ہوئیں جس سے عربی زبان میں زندگی کی لہر دوڑ گئی۔ تاہم لبنان میں عربی ادب خاطر خواہ ترقی نہ کر سکا۔ کیونکہ امیر کا زیادہ تر رجحان سائنسی علوم کی طرف تھا جن کی زبان عام اور اسلوب اصطلاحی تھا اس لیے ان کے زمانے میں دفاتر کی زبان عربی اور ترکی کی معجون مرکب تھی۔

مصر میں صورتِ حالات مختلف تھی۔ اس کی ادبی ترقی کے لیے شیخ حسن العطار، پطرس کرامۃ، سید علی الدرویش اور رفاعۃ بک الطہطاوی جیسے اعلیٰ پایہ کے ادیب موجود تھے جنہوں نے زبان کے اسلوبِ بیان میں ندرت پیدا کی۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے شام میں علمی حرکت عیسائی مشنریوں کے طفیل پیدا ہوئی۔ شامی عیسائیوں نے مشنری مدارس سے خوب خوب فائدہ اٹھایا۔ مشنری مدارس سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد انہوں نے محسوس کیا کہ مصر میں کام کرنے کا میدان وسیع ہے۔ چنانچہ بہت سے شامیوں نے مصر کا رُخ کیا اور وہاں کی علمی و ادبی ترقی میں معاون ثابت ہوئے۔ انہوں نے تعلیم و تدریس کے شغل کے ساتھ ساتھ کتابیں بھی تصنیف کیں اور عربی ممالک کی نسبت ان میں اعلیٰ پایہ کے شاعر اور ادیب پیدا ہوئے۔ اور یہ ادب ہی ان کا ذریعہ معاش بنا۔

مصر میں تو ادبی ترقی کی وہ رفتار نہ رہی جو شام میں تھی۔ بلکہ عباس پاشا اور سعید پاشا کے عہد میں تو علمی سرگرمی کچھ ماند ہی پڑ گئی۔ اور بہت سے مدارس بند ہو گئے۔ تاہم ۱۸۶۳ء میں جب اسماعیل پاشا تخت نشین ہوا تو اس نے اس میں دوبارہ نئی رُوح پھونکی۔ جو مدرسے بند ہو گئے تھے۔ انہیں دوبارہ کھولا بلکہ ان میں کچھ مزید مدارس کا اضافہ کیا۔ ہر صنفِ علم کے لیے علیحدہ علیحدہ مدرسے قائم کیے اور ایک دفعہ پھر یورپ کی طرف علمی وفود جانے لگے۔ نظامِ تعلیم کو بہتر بنیادوں پر قائم کرنے کے لئے محکمۂ تعلیم کے قیام کی منظوری دی۔ ایسے

مصنفین جو مالی پریشانیوں میں مبتلا تھے ان کی مالی اعانت کی تاکہ وہ اپنی کتابیں چھپوا سکیں اس کا فوری نتیجہ یہ نکلا کہ بہت سی نئی نئی کتابیں طبع ہو کر عوام تک پہنچنے لگیں۔ اسماعیل پاشا کا دور نسبتاً زیادہ پُرامن تھا، تہذیب مغرب بھی اپنے پر پُرزے نکال چکی تھی، اس لئے بہت سے یورپین لوگ ملازمت اور تجارت کی غرض سے مصر آ گئے۔ ان میں عالم بھی تھے؛ اور ادیب بھی، اور مصریوں کے ساتھ ان کے بکثرت میل جول نے عربی ادب کی ترقی پر بڑا ہی خوشگوار اثر ڈالا۔

مصر جب اس طرح ترقی کی منازل طے کر رہا تھا تو یکایک ۱۸۸۲ء میں انگریزوں نے حملہ کر کے اپنا تسلط جما لیا۔ اس سانحہ سے ترقی کی تمام اسکیموں پر پانی پھر گیا۔ انگریزوں نے مصری نظامِ تعلیم بدل کر اپنا مفید مطلب تعلیمی نظام جاری کیا۔ ان کا مطمح نظر حکومت کے لیے مختلف قسم کے ملازمین مہیا کرنا تھا۔ اور بس۔ عربی زبان کی جگہ انگریزی نے لے لی۔ تاہم اب مصری قوم میں اتنی طاقت آ چکی تھی کہ وہ خود اپنے پاؤں پر کھڑی ہو سکے مغربی علوم وفنون نے ان کی آنکھیں کھول دی تھیں۔ چنانچہ انہوں نے سر دھڑ کی بازی لگا دی کہ عربی زبان انگریزی زبان سے دب نہ جائے۔ اپنے بچّوں کی تعلیم کا نظام اپنے ہاتھ لے لیا۔ اور اس مقصد کے لیے سیکڑوں غیر سرکاری مدارس قائم کیے۔ اور یورپ کی طرف تعلیمی وفود اپنے ذاتی اخراجات پر جانے لگے۔ عوام میں آزادی کی لہر دَوڑ گئی اور انگریزوں کے عزائم کے خلاف جذبۂ حب الوطنی تیز تر ہو گیا۔

## جدید عربی ادب کے محرکات

### مغربی علوم وتہذیب کا اثر

انیسویں صدی کا ابتدائی زمانہ تھا کہ نپولین کے حملہ کی وجہ سے مغربی تہذیب نے مصر میں رواج پانا شروع کیا۔ اگرچہ لبنان اور شام میں اس سے بھی کچھ پہلے عیسائی مبلغوں کی سرگرمیو

ں وجہ سے اس کی ابتدا ہو چکی تھی۔ مشرقی اور مغربی تہذیبوں کے ملنے سے عربی علوم وادب
کو دوچند فائدہ ہوا۔ ایک طرف تو وہ مغربی علوم وفنون سے اثر پذیر ہوئے اور دوسری
طرف بہت سے مغربی محبانِ علم نے بھی عربی زبان اور علوم سے گہری دلچسپی لینی شروع کی۔
مستشرق کہلائے۔ انہوں نے مشرق کے علوم اور مشرقی تہذیب کو سمجھنے کے لیے اپنی زندگیاں
وقف کر دیں۔ ان کی کوششوں سے مغرب کے علمی مراکز سے عربی زبان کی بہت سی نادر
ور قدیم کتابیں زیور طبع سے آراستہ ہوئیں۔ طباعت سے پہلے ان کتب کی تحقیق و تہذیب
کا کام بڑی محنت اور جانفشانی سے کیا جاتا تھا۔

لبنان اور شام میں امریکی اور فرانسیسی مشنری اپنے ساتھ مغربی تہذیب کے لوازمات
لائے۔ عربی ممالک میں کام کرنے کی غرض سے ان کے لیے لازمی تھا کہ وہ عربی زبان، اور
مذہب سے کماحقہٗ واقف ہوں۔ انہوں نے اپنی تعلیمات کو پھیلانے کے لیے عربی زبان
ہی کو ذریعۂ تعلیم بنایا۔ بائبل کا ترجمہ بڑی محنت سے تیار کروا کر طبع کیا گیا۔ شام اور لبنان
میں ویسے بھی عرب عیسائی کافی تعداد میں بستے تھے۔ انہوں نے بغیر کسی ہچکچاہٹ کے اپنے کو
مغربی تہذیب کے رنگ میں رنگ دیا۔ وہ غیر ملکی مشنریوں کے کام میں برابر کے شریک ہو
گئے۔ چنانچہ بہت سے ایسے عالم پیدا ہو گئے جنہوں نے عربی زبان اور ادب میں نئے نئے
اسالیب کو رواج دیا۔ اور اس کی ترقی میں نمایاں حصّہ لیا۔ ناصیف یازجی، ان کے بیٹے
شیخ ابراہیم اور احمد فارس اور ادیب اسحاق کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

## جدید مدارس کا قیام

اس وقت تک ممالک عربیہ میں ایک ہی قابلِ ذکر علمی ادارہ ازہر یونیورسٹی تھا۔ اس
میں جو تعلیم دی جا رہی تھی محمد علی پاشا نے اسے جدید سائنسی علوم کے لیے ناکافی سمجھا چنانچہ
اس نے یورپین اساتذہ کی مدد سے مختلف علوم وفنون کے مدرسے قائم کیے۔ ان مدارس
میں سے عربی زبان وادب کی جس نے سب سے زیادہ خدمت کی وہ مدرسہ دارالعلوم ہے

جس کے بانی مبانی علی مبارک پاشا تھے۔ سیکڑوں کی تعداد میں اساتذہ، قاضی، وکیل ا
دوسرے اہلِ علم اس مدرسہ سے فارغ التحصیل ہوئے۔ بلکہ زمانہ جدید کے تمام اہلِ
واہلِ قلم کسی نہ کسی حیثیت سے اس مدرسہ کے فیض یافتہ ہیں۔ شیخ محمد عبدہٗ نے اس
مدرسہ کی بڑی تعریف کی ہے۔ چنانچہ ایک دفعہ اس کی تعریف میں فرمایا کہ اگر کوئی پو
کہ عربی زبان کہاں مردہ ہوتی ہے اور کہاں زندہ تو میں کہوں گا کہ وہ ہر جگہ مردہ ہوتی ہے، ا
صرف اس جگہ (یعنی دار العلوم میں) زندہ ہوتی ہے۔ اس حقیقت سے تو کسی کو بھی انکار
نہیں کہ اس مدرسہ کے طفیل عربی زبان کا حصول زیادہ سہل ہوگیا۔

احمد حسن الزیات کا خیال ہے کہ عربی زبان کے احیاء اور تہذیب جدید سے اس
فیض یاب ہونے کی اولیت مدرسۃ الطب کو حاصل ہے جو ڈاکٹر کلوٹ بک کی نگرانی میں قا
ہوا تھا۔ اس ادارہ میں جو علمی لکچر فرانسیسی زبان میں دیئے جاتے تھے۔ ان کا ترجمہ عر
زبان میں کردیا جاتا تھا۔ اور یہ سلسلہ عربی زبان کی ترقی کے لیے مفید ثابت ہوا۔ مترجمو
کی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے مدرسۃ الالسنہ قائم ہوا۔ جس کے نگران مشہور ادیب رفاعۃ بک
الطہطاوی تھے۔ یہاں سے باضابطہ طور پر مترجمین فارغ التحصیل ہوئے جو مختلف علوم
فنون کی کتابیں عربی میں منتقل کرنے لگے۔

## جامع ازہر کی تنظیم جدید

جامع ازہر دنیا کی قدیم یونیورسٹیوں میں سے ہے۔ اس کی بنیاد جوہر الصقلی نے رکھی تھی۔
نے علماءِ دین کے لیے ایسی ایسی سہولتیں مہیا کیں کہ وہ تمام اقطارِ عالم سے کھنچے چلے آئے۔ بعد
میں خلیفہ العزیز باللہ کے وزیر یعقوب بن کلس نے جو یہودی الاصل تھے لیکن مشرف بالایمان
ہوکر بہت بڑے عالم دین ہوگئے تھے، اسے مزید ترقی دی۔ انہوں نے طلباء کے لیے ہوسٹل بنائے
اور ان کو مالی پریشانیوں سے نجات دلانے کے لیے ان کے وظائف مقرر کیے۔

اس میں شک نہیں کہ ازہر یونیورسٹی نے ایک ہزار سال سے علوم اسلامیہ و عربیہ کی ج

خدمات انجام دیں، تاریخ اس کی مثال لانے سے قاصر ہے۔ خصوصاً زوالِ بغداد کے بعد تو صرف یہی ایک ادارہ تھا جس نے علومِ عربیہ کی شمع کو روشن کیے رکھا۔ نپولین اور محمد علی کی ترقیاتی اسکیموں میں رنگ بھرنے والے لوگ جامع ازہر ہی کے فارغ التحصیل تھے۔ تاہم اس ادارۂ عالیہ میں کسی حد تک جمود بھی طاری تھا جس کے توڑنے کے لیے علمائے ازہر کسی حالت میں تیار نہ تھے۔ اور وہ جدید اصلاحات کی سخت مخالفت کرتے تھے۔ شیخ محمد عبدہٗ نے بڑی جد و جہد کے بعد اس میں کچھ جدید علوم کو رواج دیا اور مالی لحاظ سے بھی اسے مضبوط بنایا۔ دوسرے دینی مدارس نے بھی اس کی تقلید کی۔ اور اس قدیم ادارہ نے ایک دفعہ پھر زمانۂ جدید کے تقاضوں کے مطابق عربی زبان اور ادب کی خدمت کرنی شروع کی۔

## الجامعۃ المصریۃ کا قیام

مصر ترقی کی منازل طے کر رہا تھا کہ اس پر ایک نئی آفت آئی یعنی انگریزوں نے حملہ کر کے اپنا تسلط قائم کر لیا۔ ان کا پہلا وار نظامِ تعلیم پر تھا کیونکہ ایسا نظامِ تعلیم جس کی بنیاد حب الوطنی پر ہو ان کے مفید مطلب نہ ہو سکتا تھا چنانچہ انہوں نے ایسا نظامِ تعلیم رائج کیا جو اُن کے ڈھب کے ہی آدمی پیدا کرے۔ تاہم یورپ کی علمی ترقی نے مصریوں کی آنکھیں کھول دی تھیں۔ انہوں نے ہمت کر کے اپنی اولاد کی تعلیم کا نظام اپنے ہاتھ میں لے لیا اور غیر سرکاری مدرسے قائم کیے ۱۹۰۸ء میں ایک قومی یونیورسٹی الجامعۃ المصریہ کی بنیاد رکھی گئی جس کے لیئے مصری اساتذہ کے ساتھ ساتھ یورپین اساتذہ کی خدمات بھی حاصل کی گئیں۔ طلبائے ازہر میں جو کمی محسوس کی جاتی تھی اسے پورا کرنے کے لیے اس قومی یونیورسٹی کے زیرِ اہتمام ادب اور فلسفہ پر لیکچر دینے کا پروگرام بنایا گیا جس میں طلبائے ازہر کے علاوہ سرکاری ملازمین کو بھی شرکت کی دعوت دی جاتی تھی۔ تاکہ انگریزی نظامِ تعلیم میں جو کمی ہے اس کی تلافی کی جا سکے۔ ۱۹۲۵ء میں حکومت مصر نے اس یونیورسٹی کا انتظام سنبھال لیا اور اب یہ مصر کی جدید ترین یونیورسٹیوں میں سے ہے۔ جامعہ ازہر اور جامعہ مصریہ ہی نے زمانۂ ماضی کو زمانۂ جدید سے ملا دیا اور صحیح معنوں میں عربی ثقافت پیدا کی۔

## تعلیمی اسناد

جدید ترقی کی وجہ سے حکومت کی ذمہ داریاں بھی پہلے کی نسبت کئی گنا زیادہ ہوگئیں۔ جس کے لیے کافی ملازمین کی ضرورت تھی۔ زمانۂ قدیم میں حکومت کی ملازمت کے لیے کسی تعلیمی سند کی ضرورت نہیں ہوتی تھی۔ اب حکومت نے صرف ان لوگوں کو ملازمتیں دینی شروع کیں۔ جن کے پاس تعلیمی اسناد ہوتیں۔ اس طرح ملازمت کے لیے تعلیمی سرٹیفکیٹ لازمی قرار دیا گیا۔ اس وجہ سے بھی عوام کی ایک بہت بڑی تعداد نے اسکولوں میں داخلہ لیا اور تعلیم کی طرف رغبت کی۔

زمانہ کے نئے تقاضوں کے ساتھ محکمہ قضا بھی نئی بنیادوں پر قائم ہوا۔ اس کے جدید لوازمات میں ہیئۂ وکالت بھی تھا۔ وکلاء مقدمات میں پیش ہو کر دلائل دیتے۔ ان کا بڑا ہتھیار دلائل کی قوت اور فصاحتِ زبان تھا۔ اس کے نتیجہ میں باقاعدہ طور پر قانون کی لغت وجود میں آگئی جس نے عربی زبان کی ثروت میں اضافہ کیا۔

## طباعت کی ترقی

مصر، شام اور قسطنطنیہ میں عربی مطابع جاری ہونے سے علمی ترقی کی رفتار تیز تر ہوگئی۔ عربی کتب کی اشاعت کی ابتدا یورپ کے علمی مراکز سے ہوئی اور ۱۵۱۴ء میں عربی زبان کی سب سے پہلی کتاب شائع ہوئی تھی۔ علم کے ان مراکز سے جو نادر کتب شائع ہوئیں ان میں "بائبل کا عربی ترجمہ" ادریسی کی کتاب "نزہۃ المشتاق" "قانون ابن سینا" "تحریر اصول اقلیدس" وغیرہ شامل ہیں۔ اور ابھی تک ان مراکز سے عمدہ عمدہ اور قیمتی کتابیں طبع ہو رہی ہیں۔ قسطنطنیہ کا پہلا مطبع ۱۴۹۰ء میں جاری ہوا جن میں بہت سی دینی اور علمی کتابیں شائع ہوئیں۔ ممالک عربیہ کا پہلا مطبع لبنان میں قائم ہوا جو عیسائی مبلغوں کی کوششوں کا نتیجہ تھا۔ ۱۸۴۷ء میں ایک بہت بڑے چھاپہ خانے "مطبع کیتھولک" کی بنیاد پڑی۔ جس نے قدیم عربی مخطوطات شائع کر کے عربی زبان کی بے بہا خدمات انجام دیں۔ مصر میں چھاپہ خانہ ۱۷۹۸ء میں نپولین کی معرفت آیا۔ جو اس کی واپسی کے ساتھ ہی ختم ہو گیا لیکن جب محمد علی تخت نشین ہوا تو اس نے مصر کے سب سے بڑے

چھاپہ خانہ "مطبع بولاق" کی بنیاد رکھی۔ اس مطبع کا ایک بڑا کارنامہ تو یہ ہے کہ اس میں عربی حروف بڑی عمدگی اور خوب صورتی سے ڈھالے گئے۔ شروع شروع میں اس میں کچھ ترکی اور فارسی کتابیں بھی شائع کی گئیں۔ پھر وہ تین سو کتابیں شائع ہوئیں جو غیر ملکی زبانوں سے ترجمہ کی گئی تھیں۔ اگرچہ اولیت سائنس کی کتابوں کو دی گئی تاہم بعد میں عربی ادب کی کتابیں بھی کثرت سے شائع ہونے لگیں۔ مثلاً کلیلہ ودمنہ، خزانۃ الادب الکبری للبغدادی، مقدمہ ابن خلدون، مقاماتِ حریری، تفسیر کبیر علامہ رازی کی، قاموس اور کتاب الاغانی وغیرہ۔

شام کے چھاپے خانے مشنریوں ہی کی ملکیت تھے۔ جن میں شروع شروع میں تو عیسائی مذہب کی کتابیں شائع ہوئیں۔ لیکن بعد میں عربی ادب کی کتابوں کی طرف توجہ دی گئی۔ قسطنطنیہ میں جو مطبع قائم کیا گیا تھا یعنی "دار الطباعۃ العامرۃ" وہ ان تمام سے بڑا تھا۔ اس میں ابتداء تو ترکی اور فارسی کتب سے ہوئی لیکن بعد میں علومِ عربیہ کے ہر فن مثلاً صرف، نحو، بلاغت، فلسفہ، اصول، کلام اور فقہ کی کتابیں بکثرت طبع ہوئیں۔

مطبع بولاق کی طرز پر قاہرہ اور اسکندریہ میں بھی بڑے بڑے چھاپے خانے قائم ہوگئے۔ اور کتابیں اتنی عام اور سستی ہوگئیں کہ ہر خاص و عام انہیں آسانی سے خرید سکتا تھا۔ اس سے طلبا۔ خصوصًا ازہر کے نادار طلباء کے لیے حصولِ علم پہلے کی نسبت آسان ہوگیا۔

## صحافت کا فروغ

کسی نے سچ کہا ہے کہ اخبار چلتے پھرتے مدرسے ہیں۔ کسی قسم کے تعلیمی اور فکری ترقی کا ایک بہت بڑا ذریعہ اخبار ہیں۔ مصر، شام اور قسطنطنیہ میں عربی اخبارات کے جاری ہونے سے جہاں علمی ترقی ہوئی، وہاں عربی ادب و زبان کو بھی پھولنے اور پھلنے کا خوب موقع ملا۔ عربی زبان کا سب سے پہلا اخبار الوقائع المصریہ ہے، جو ۱۸۲۸ء میں جاری ہوا۔ اس کا پہلا شمارہ ترکی زبان میں تھا۔ لیکن جب اس کے ادارۂ تحریر میں شیخ حسن العطار اور شیخ شہاب الدین کو شامل کیا گیا تو یہ عربی اور ترکی دونوں میں شائع ہونے لگا اور آخر میں صرف عربی میں ہی رہ گیا۔ لیکن

پھر اس کے دو ایڈیشن شائع ہونے لگے ۔ ایک عربی میں دوسرا فرانسیسی میں۔ یہ اخبار ہفتے میں تین بار شائع ہوا کرتا تھا۔

۱۸۵۸ء میں دمشق سے حدیقۃ الاخبار جاری ہوا۔ ۱۸۶۰ء میں احمد فارس نے قسطنطنیہ سے "الجوائب" نکالا۔ پھر تھوڑے وقفے کے بعد بیشمار ادبی رسائل جاری ہونے لگے۔ چنانچہ مصر میں الوقائع المصریہ کے بعد وادی النیل، اسکندریہ، الزمان، الاعتدال، الفلاح، الاہرام المقطم، المؤید، اللواء، العلم، الجریدہ، الشعب اور درجنوں دوسرے اخبار اور رسائل جاری ہو گئے۔ جن میں اکثر ذاتی ملکیت تھے اور کچھ سیاسی پارٹیوں سے منسلک ہوتے تھے۔ شامی ادیب بھی اس میدان میں کسی لحاظ سے پیچھے نہ تھے۔ ان کے تین جرائد نے عربی زبان و ادب کی نشر و اشاعت میں عمدہ خدمات انجام دیں۔ ایک تو جریدۃ الفلاح۔ جسے سلیم حموی نے جاری کیا اور جو ان کی وفات پر بند ہو گیا۔ دوسرا اہرام جو سلیم تقلا نے جاری کیا تھا۔ ان کے بعد ان کے بھائی بشارت تقلا نے اس کا انتظام سنبھالا، اور پھر ان کی وفات پر ان کے بیٹے جبریل تقلا کی نگرانی میں آ گیا۔ تیسرا جریدہ المقطم تھا جو فارس نمر اور یعقوب صروف کی زیر ادارت شائع ہوتا تھا۔ مصر اور شام میں ان اخبارات و رسائل کی وجہ سے تعلیم کی اشاعت میں اس قدر مدد ملی کہ اسلاف اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے تھے۔ حکومت کے لیے بھی ان کے ذریعہ عوام میں تعلیم پھیلانے کا کام زیادہ آسان ہو گیا۔

## علمی مجالس کا قیام

جدید علمی و ادبی ترقی کا بہت بڑا محرک علمی مجالس کا قیام ہے ان مجالس میں اہم عنوانات پر بڑے فاضلانہ لیکچر دیئے جاتے جنہیں بعد میں کتابی صورت میں شائع کر دیا جاتا تھا۔ باوجود وسائل کی کمی کے شام اس میدان میں دوسرے عربی ممالک سے سبقت لے گیا۔ مصر میں ان مجالس کا اجرا سید جمال الدین افغانی کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ نپولین نے جو علمی مجلس قائم کی تھی اس کے جاتے ہی ختم ہو گئی۔ مندرجہ ذیل مجالس نے عالمی شہرت حاصل کی اس لیے ان کا

مختصر ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ المجمع العلمی العربی دمشق

شام میں جدید علمی ترقی کے بانی مبانی پروفیسر محمد بک کرد علی تھے جو کچھ عرصہ تک وزیر تعلیم بھی رہے۔ انہی کی کوششوں سے ۸ جون ۱۹۱۹ء کو اس علمی مجلس کا قیام عمل میں لایا گیا۔ اس انجمن کا بنیادی مقصد ادبیات عربی کی ترقی تھا۔ اس مجلس نے شام، عراق و مصر کے بڑے بڑے علماء کے ساتھ ساتھ مستشرقین کی خدمات بھی حاصل کیں۔ جدید ادیبوں، شاعروں اور روزنامہ لکھنے والوں میں جو غلطیاں رواج پا رہی تھیں ان کی اصلاح کی۔ نادار مصنفین اور مترجمین کی ہر ممکن امداد کی۔ ایک بلند پایہ علمی رسالہ جاری کیا جس میں معیاری مضامین اور فاضلانہ مقالات شائع ہونے لگے۔ اور یہ رسالہ ابھی تک جاری ہے۔

۲۔ المجمع فواد الاول للغۃ العربیہ

اگرچہ اس میدان میں شامی سبقت لے گئے، تاہم مصر بھی پیچھے نہ رہا۔ ۱۳ دسمبر ۱۹۳۲ء کو وزارت تعلیم کی نگرانی میں قاہرہ میں اس علمی مجلس کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے ارکین کی تعداد چالیس تھی۔ جن کا انتخاب عربی لغت و ادب کے ماہرین میں سے کیا گیا تھا۔ اس میں مصری فاضلوں کی تعداد تیس تھی۔ اور باقی دس دوسرے عربی ممالک کے علما و مستشرقین تھے۔ اس مجلس کا بنیادی مقصد بھی عربی زبان و ادب کو ترقی دینا اور اس کو اس قابل بنانا ہے، کہ وہ کسی غیر ملکی زبان سے کم معیار کی نہ ہو۔ اس مجلس نے ممالک عربیہ میں عربی زبان کے مختلف لہجوں اور لغت عربی کی تحقیق پر بڑا شاندار کام کیا ہے۔

---

محمد حنیف ندوی

# اہلِ منطق کی واماندگیاں

(سلسلہ کے لیئے دیکھئے ثقافت مئی ۶۳ء)

## حدود سے متعلق گیارہ اعتراضات کی تفصیل

بہر حال حدود و تعریف کے سلسلہ میں جو فنی دشواریاں حائل ہیں ان کی وضاحت ہو چکی۔ اب یہ دیکھئے کہ اس سے متعلق علامہ نے جو گیارہ اعتراضات پیش کئے ہیں ان میں ان کی جدتِ فکر، جودتِ طبع اور ذہانت علم کس درجہ نمایاں ہے۔ ہم ان اعتراضات کو ترتیب وار پیش کرتے ہیں۔

(۱) غیر بدیہی تصورات کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ ان کو صرف حدود ہی کے ذریعے فہم و فکر کی سطحوں کے قریب لایا جا سکتا ہے منطقی پیرایہ بیان میں یہ قضیہ سالبہ ہوا۔ سوال یہ ہے کہ اس سلب کی تائید میں کیا دلیل پیش کی جائیگی۔ اور جب پہلے ہی قدم پر یہ دعوائے بلا دلیل مان لیا گیا تو منطق سے متعلق یہ کہنا کہاں تک صحیح ہو گا کہ یہ استدلال میں صحت و صواب کی ضامن ہے۔ یا

الۃ قانونیۃ تعصم مراعاتھا الذھن ان یذل فی فکرہ (۱)

یہ ایسا قانونی آلہ ہے جس کو ملحوظ و مرعی رکھنے سے ذہن لغزشِ فکر سے محفوظ رہتا ہے۔

(۲) حد کے معنی قول حاد (تعریف بیان کرنے والے) کے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ خود اس حاد نے حد کو کیونکر معلوم کیا۔ حد کے توسط سے؟ یا بغیر حد کی منت پذیریوں کے۔ اگر حد کے توسط سے معلوم کیا ہے تو پھر اس حد کو کسی اور حد کے ذریعہ معلوم کیا ہو گا۔ اور اس طرح یہ سلسلہ حدود یا تو لانہایۃ تک وسعت پذیر ہو گا یا کہیں بصورت دور ختم ہو جائیگا۔ اور یہ تسلسل و دور کی دونوں صورتیں

---

(۱) الرد صفحہ ۸

بالاتفاق عقلاء ممنوع نہیں۔

(۳) یہ واقعہ تمام اہل علم میں جانا بوجھا ہے کہ مختلف علوم و فنون کے ماہرین بغیر اس کے کہ منطقی تعریف کے جھمیلوں میں پڑیں اپنے اپنے متعلقہ مسائل کو اچھی طرح جانتے ہیں۔ چنانچہ ایک لغوی اعراب کی بوقلمونیوں کو پہچانتا ہے، ایک طبیب امراض کے اسباب و علائم سے واقف ہے۔ ایک مہندس، ریاضیاتی مناسبتوں سے آشنا ہے، اور ایک صانع اپنے فن کی تفصیلات سے بخوبی آگاہ ہے۔ حالانکہ ان میں سے کسی نے بھی ارسطو کے سامنے زانوئے تلمذ تہ نہیں کیا۔ اس صورت میں دریافت طلب یہ بات ہے کہ جب حدود سے تعرض کئے بغیر علم و فن کا کارخانہ جاری ہے تو اس کا مصرف کیا رہ جاتا ہے۔

(۴) مسئلہ کا یہ پہلو بھی غور طلب ہے کہ ارسطو سے لے کر اب تک علم و فن کی کوئی ایسی تعریف نہیں پیش کی جا سکی کہ جو جامع مانع ہو، اور ہر طرح کے اعتراض اور قیل و قال سے مبرا ہو۔ حتےٰ کہ انسان کی اس روایتی تعریف پر بھی لوگوں نے اعتراضات کی بوچھاڑ کی ہے کہ یہ حیوانِ ناطق سے تعبیر ہے۔ متاخرین نحویوں نے جب نحو ایسے خالص لسانی فن میں حدود کو داخل کیا تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسم کی بیس سے زیادہ تعریفیں پیش کرنا پڑیں۔ بلکہ بقول ابن الانباری کے یہ سلسلہ ستر تک پہنچا ہے اور ان میں کی ایک ایک پر جرح و تنقید کی گئی ہے۔ (۱)

یہی حال متکلمین اور اصولیوں کا ہے کہ کسی ایک تعریف پر بھی ان کا اتفاق نہیں ہو سکا لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ان فنون میں ان کے ہاں "تصدیقات" کا کوئی ذخیرہ ہی نہیں۔ یا مسائل سے متعلقہ کا کوئی واضح مفہوم یہ لوگ متعین نہیں کر پائے۔ کہنا یہ ہے کہ اگر یہ بات صحیح ہوتی کہ تصورات کا علم صرف حدود ہی کی منت پذیریوں پر موقوف ہے تو ان علوم و فنون میں ان لوگوں کی مساعی بالکل بے نتیجہ اور بے ثمر ہونی چاہئیں تھیں۔ حالاں کہ واقعہ یہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ منطقی حدود کے بغیر بھی علوم و معارف سے بہرہ مندی ممکن ہے۔

---

(۱) الرد علی المنطقیین ص ۸

(۵) اسی پہلو کی مزید وضاحت یہ ہے کہ منطقی نقطہ نظر سے تصورِ ماہیت اس چیز پر موقوف ہے کہ حدِ حقیقی ہو یعنی جنس و فصل کے دوگونہ عناصر سے ترکیب پذیر ہو۔ اور یہ دونوں عناصر ایسے ہیں کہ ان کی ٹھیک ٹھیک تعیین یا تو استحالہ لیے ہوئے ہے، یا حد درجہ اشکالات کی حامل ہے۔ لیکن علم و معرفت کی فتوحات ہیں کہ ان کا سلسلہ اس کے باوجود جاری ہے حالاں کہ اس دعویٰ کا تقاضا یہی تھا کہ جو لوگ تعریف و حد کی کھکھیڑ میں نہیں پڑتے، وہ علوم و فنون کی برکات سے کلیتہً تہی دامن رہیں۔

(۶) ترکیب و تجزیہ کا یہ عمل جو جنس و فصل سے تعبیر ہے جامع نہیں ہے کیونکہ عقول ( INTELLIGENCE ) پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا، یعنی اگرچہ ان کی تعریف بھی کی جاتی ہے اور ان کے بارہ میں احکام و مسائل کی تشریح بھی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ تاہم اس روایتی التزام کو قائم نہیں رکھا جاتا، کہ ان کو جاننے کے لئے جنس و فصل کی باقاعدہ تعیین کی جائے۔

(۷) جب کوئی سامع حد و تعریف پر مشتمل کلمات سنے گا تو محسوس کرے گا کہ یہ ایسے الفاظ سے ترکیب پذیر ہیں جن کے مخصوص معانی ہیں کیونکہ اگر اس کو الفاظ و معانی میں رشتہ و تعلق کی جو الگ الگ نوعیت کارفرما ہے اسی کا علم نہیں ہوگا تو بحیثیت مجموعی یہ فہمِ کلام پر قادر ہو چکا!!

اس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے اسے روٹی، پانی، زمین اور آسمان وغیرہ کا مسمی و معنی معلوم ہونا چاہیئے اور پھر ان الفاظ کا جو اُن معانی پر دلالت کناں ہیں۔

اب اگر الفاظ کے سماع سے پہلے کوئی شخص ان کے مسمی و معنی سے واقف ہے۔ (اگرچہ ان الفاظ سے واقف نہیں ہے کہ جن کو بطور علائم ( SYMBOLS ) کے استعمال کیا جاتا ہے) تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی حقیقت و معنی کا علم سماعِ الفاظ کا رہینِ منت نہیں ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ معنی و حقیقت کا تعلق سراسر الفاظ کے استماع سے ہے وہ گویا کھلے بندوں دَور کا مرتکب ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں قضایا کی شکل یہ ہوگی:۔

(۱) معنی کا تصور و ادراک الفاظ پر موقوف ہے۔ اور

۲- الفاظ سے پہلے معنی و مسمی معلوم ہونا چاہیئے۔

(۸) اسی اعتراض کو دوسرے پیرایۂ بیان میں یوں بھی ادا کیا جا سکتا ہے کہ حد کا اطلاق قول حاد پر کیونکر ہو سکتا ہے جب کہ الفاظ سے پہلے معانی کا تصور و ادراک ممکن ہے اس لیے کہ متکلم اظہار الفاظ سے پہلے معانی سے بہرحال آگاہ ہوتا ہے اور ٹھیک اسی طرح سامع بھی الفاظ سے پہلے معانی و مسمیات کا پورا پورا ادراک رکھتا ہے۔

(۹) تمام موجودات جو تصور و ادراک کی گرفت میں آتی ہیں یا تو براہِ راست حواس کی کارفرمائیوں کا نتیجہ ہیں۔ جیسے مزہ، رنگ اور ہوا وغیرہ کا احساس اور یا پھر حواس باطنہ کے توسط سے ان کا ادراک ہو پاتا ہے۔ جیسے بھوک، پیاس، محبت، بغض اور لذت و علم وغیرہ کی کیفیات مختلفہ۔

ان سب کیفیات کا علم کبھی تعیین کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی اطلاق و عموم کی شکل میں یا ظاہر ہے کہ علم و ادراک کہ یہ دونوں صورتیں حواس سے حاصل ہوتی ہیں، الفاظ و حروف سے نہیں !!

(۱۰) اعتراض کی قریب قریب اسی نوعیت کو علامہ نے نقض و معارضہ کے رنگ میں بیان کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حد کی صحت کو نقض و معارضہ کی کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہے۔
نقض یہ ہے کہ کوئی شخص مثلاً یہ کہہ دے کہ یہ حد طرد و عکس کے منطقی پیمانوں کی متحمل نہیں[1] اور معارضہ یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں کسی دوسری حد کو پیش کیا جائے جو نسبتاً زیادہ صحیح ہو، اور اس کے معارض ہو۔

دونوں صورتوں میں یہ ضروری ہے کہ "محدود" (جس کی تعریف بیان کی جائے) کا پہلے سے علم ہو۔ اس لئے کہ جب تک شئی محدود کا علم نہیں ہوگا اس پر طرد و عکس یا معارضہ کیونکر عاید کیا جائے گا۔

---

(۱) الرد علی المنطقیین صفحہ ۷ تا ۱۳

(۱۱) اس سلسلہ کا آخری اعتراض یہ ہے کہ جہاں تک حکماء کا تعلق ہے۔ وہ بغیر کسی اختلاف کے اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ کچھ تصورات بدیہی ہیں۔ اگر یہ بات صحیح ہے۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ صحیح نہ ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ بدیہات کی حد تک کم از کم علم حد و تعریف کی منت پذیریوں سے آزاد ہے، رہا علم و تصور کا وہ حصہ جو غیر بدیہی ہے تو ضروری نہیں کہ وہ علی الاطلاق غیر بدیہی ہو۔ اس لئے کہ علم ایک اضافی امر ( RELATIVE ) ہے چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی شے کا ادراک ایک شخص کے لیے تو مشاہدہ ہو۔ دوسرے کے لیے اس کی حیثیت خبر متواتر کی ہو، اور تیسرے کے نزدیک محض خبر احاد۔ علم کے بارہ میں اگر یہ تجزیہ درست ہے تو اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ جسے آپ غیر بدیہی ٹھہرا رہے ہیں، وہ دوسروں کے نزدیک بدیہی ہو (۱)

غرض علامہ نے حدود سے متعلق اپنی کتابوں میں ایک طویل بحث سپرد قلم کی ہے۔ جس میں بے حد تکرار ہے، حتیٰ کہ جو شخص ان گیارہ اعتراضات پر غور و فکر کرے گا وہ بھی اس حقیقت کو محسوس کیے بغیر نہیں رہے گا کہ ان میں توسیع و اعادہ کی اچھی خاصی مقدار پائی جاتی ہے لیکن اس معاملہ میں علامہ کو اس بناء پر معذور گردانا جا سکتا ہے کہ ان کا انداز ایک خشک فلسفی و حکیم کے بجائے ایک ایسے مبلغ و داعی کا ہے کہ جو صرف اعتراضات کی نشاندہی ہی پر اکتفا نہیں کرتا، بلکہ چاہتا ہے کہ یونانی عقلیات سے متعلق جملہ تنقیدات کو دل کی گہرائیوں میں بھی اتار دے۔

یہی وجہ ہے کہ وہ بار بار ایک ہی مضمون کو الفاظ و پیرایہ بیان کے تنوع کے ساتھ دہراتے چلے جاتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تکرار و اعادہ کے ضمن میں، علامہ نے نئے نئے پہلوؤں کو نہیں نکھارا ہے یا نئے نئے مطالب و نکات کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے۔

---

(۱) الرد علی المنطقیین ص۷ تا ۱۳

## اعتراضات کا منطقی تجزیہ

بہرحال حد یا تعریف پر ان کی طویل ترین تنقید کو چار اہم عنوانوں کے تحت سمیٹا جا سکتا ہے۔

(۱) یہ ایک قضیہ ہے جو صدق و کذب کا متحمل ہے، لہٰذا اثبات کے لیے دلیل کا طالب ہے۔ حالاں کہ تعریف کو بدیہات پر مبنی ہونا چاہیئے۔

(۲) جنس قریب یا فصل کے ساتھ پیوستہ جنس کی تعیین سخت دشوار ہے۔ مثلاً جب انسان کی تعریف میں "حیوان ناطق" کہیں گے تو حیوان کو قریب ترین جنس نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ کیونکہ یہ ذی رجلین (دو پاؤں والے) اور ذی ارجل (متعدد پاؤں والے) کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔

(۳) فصل و خاصہ میں کوئی بنیادی امتیاز پایا نہیں جاتا، کیونکہ دونوں طرد و عکس کی میزان میں پورے اترتے ہیں۔ ضاحک (ہنسنے والا) بھی اور ناطق بھی۔

(۴) لفظ "ناطق" سے منطقی جس کو عرض ذاتی سمجھتے ہیں۔ اور فصل و ممیز سے تعبیر کرتے ہیں کسی نئی حقیقت پر قطعی روشنی نہیں پڑتی، بلکہ یہ وہی جانی بوجھی شئے ہے جو پہلے سے انسان کے مفہوم میں داخل تھی ۔ منطقیوں نے صرف یہ کیا ہے کہ اس کے لیئے ایک متعین اصطلاح وضع کر لی ہے اور بس۔

نقد و جرح کے اس انداز سے اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیئے کہ علاّمہ حدود تعریفات کی افادیت کے کسی درجے میں بھی قائل نہیں۔ انہوں نے جابجا اس غلط فہمی کی تردید کی ہے ان کا کہنا صرف یہ ہے کہ اس سے کسی چیز کی کنہہ و حقیقت کا ادراک نہیں ہو پاتا۔ رہا یہ فائدہ کہ اس سے ایک گونہ تمیز حاصل ہوتا ہے اور اجمال کے کئی گوشے نکھرتے اور واضح ہوتے ہیں تو اس کا انہوں نے کبھی انکار نہیں کیا۔

علاّمہ کا کہنا ہے کہ تعریفات و حدود کا کسی شئے کی کنہہ و حقیقت پر دلالت کناں نہ

ہونے کا نقص ایسا واضح و بیّن ہے کہ رازی، فارابی اور ابن سینا ایسے یونانیت کے پرستاروں سے بھی یہ پوشیدہ نہیں رہ سکا۔ چنانچہ ان کو بھی متکلمین کے ہم نوا ہو کر اعتراف کرنا پڑا۔ کہ اس کی افادیت کے دائرے، تمیز و معرفت سے آگے نہیں بڑھ پاتے۔(۱)

علم و فن کے ساتھ ناانصافی ہوگی اگر ہم اس مرحلہ پر ان اعتراضات چہارگانہ کی منطقی اہمیت کا جائزہ نہ لیں اور یہ نہ بتائیں کہ ان میں کون کون صحت و ثواب کا حامل ہے اور کون ایسا ہے کہ جس میں قیل و قال کی گنجایش پائی جاتی ہے۔

آئیے علی الترتیب ان اعتراضات کو غور و فکر کا ہدف ٹھہرائیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ تعریف یا قول حاد چونکہ دعویٰ میں قضیہ ہے، جو صدق و کذب کا متحمل ہے لہٰذا بدیہی نہ ہوا۔ اور جب بدیہی نہ ہوا تو اس سے تعریف کا مقصد حاصل نہ ہو سکے گا۔

اعتراض بظاہر وزنی ہے، بالخصوص جب یہ دیکھا جائے کہ تعریفات کا دامن بوقلموں دعاوی کو گھیرے ہوئے ہے۔ لیکن اس میں صحیح معنوں میں وزن و ثقل اسی وقت ابھرتا ہے جب اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ہر ہر قضیہ کے مشمولات صدق و کذب کے دوگونہ پہلوؤں کے حامل ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ ضروری نہیں۔ کتنے ہی ایسے قضایا ہیں جو بدیہات و مسلمات پر مبنی ہیں۔ مثلاً "دو اور دو ہمیشہ چار ہوتے ہیں۔ مثلث تین زاویوں سے ترکیب پذیر ہے" "اجتماع نقیضین محال ہے" یا دور قبلی ممتنع ہے یہ سب اپنی صورت ( FORM ) کے لحاظ سے صدق و کذب کے احتمالات سے مبرا ہیں۔ ہاں اگر کہیں کہیں مشمولات کے بدیہی ہونے

---

(۱) دیکھیئے الرد علی المنطقیین ص۱۳، ص۱۴، ص۴۳، اسی حقیقت کا اعتراف انیسویں صدی عیسوی میں ہمیں مل کی تحریروں میں ملتا ہے اس نے "حدود" کو متکلمین کی طرح اسماء سے زیادہ اہمیت نہیں دی، اور اس سلسلہ میں حقیقی حدود اور غیر حقیقی حدود کے امتیاز کو بھی بے معنی قرار دیا ہے۔ دیکھیئے ڈویلپمنٹ آف لاجک ص۳۷۳

کو مان لیا جائے، تو اس کی وسعتوں کے پیش نظر یہ کہنا درست ہوگا کہ یہ چونکہ ایک دعویٰ ہے لہٰذا ثبوت چاہتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی بیان کو محض اس بنا پر مسلمہ نہیں قرار دیا جائیگا کہ یہ تعریف وحد کے ضمن میں آتا ہے۔

دوسرا اعتراض اس حقیقت کا غماز ہے کہ قریب ترین جنس کی تعیین دشوار ہے۔ اتنا اعتراض صحیح ہے، مگر یہ اس کے حق میں مضر نہیں اس لئے کہ جنس کے ذکر سے صرف یہ مقصود ہوتا ہے کہ سامع متماثلات کے قریب قریب پہنچ جائے۔ اصل شے جس سے پورا پورا وضوح وتمیز حاصل ہوتا ہے وہ تو بہرحال فصل ہے جس کا ذکر اس کے بعد آتا ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ فصل وخاصہ میں کوئی بنیادی فرق پایا نہیں جاتا۔ بنیادی فرق سے اگر یہ مراد ہے کہ طرد وعکس کی ترازو میں دونو پورے اترتے ہیں تو اعتراض بلاشبہ صحیح ہے لیکن اگر یہ مقصود ہے کہ ان دونوں میں عقل وخرد کے نقطہ نظر میں کوئی نمایاں فرق نہیں، تو یہ غلط ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ناطق وضاحک میں ان معنوں میں ضرور ترادف پایا جاتا ہے کہ اگر کوئی حیوان ضاحک نہیں ہے تو وہ ناطق بھی نہیں ہے، اور اگر ضاحک ہے تو اس پر ناطق کا بھی قطعی اطلاق ہوگا۔ لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ ان دونوں میں جو فرق ہے وہ عقلی نہیں ہے۔

چوتھا اعتراض بہت وزنی ہے، ناطق کہہ دینے سے سطح ذہن پر فی الحقیقت کوئی نئی حقیقت جلوہ گر نہیں ہوتی، بلکہ وہی کچھ وضوح وتعیین اختیار کرتا ہے جو پہلے سے انسان کے تصور میں داخل ہے۔

## حکماء مغرب اور حدود وتعریفات کی حیثیت

حدود وتعریفات پر نقد وتبصرہ کی بحث ناتمام اور تشنہ رہے گی، اگر ہم اس کے مقابلہ میں حکماء مغرب کے تنقیدی افکار کو پیش نہ کریں انہیں دیکھئے اور بتائیے کہ ان کی جولانیٔ طبع نے کیا کیا جدت طرازی کی ہے؟ اور علامہ ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں احتساب وتبصرہ کے پیمانوں کو جن بلندیوں تک اچھال دیا تھا یہ ان سے کتنا آگے بڑھ پائے ہیں۔

قابلِ غور چیز یہ ہے کہ لاک ( LOCK ) نے اس طنز سے کس طرفہ طرازی کا ثبوت دیا ہے کہ ارسطو سے پہلے کیا لوگ انسان کو دو ٹانگوں پر چلنے والا حیوان ہی سمجھتے تھے کہ اس نے آکر اس غلط فہمی کو دُور کیا۔ اور کہا کہ یہ حیوان ناطق سے تعبیر ہے (۱)

کیا یہ طنز کی صورت میں وہی پیش پا افتادہ نکتہ نہیں جس کو ابن تیمیہ کے قلم رنگین نے کئی کئی انداز سے نکھارا اور واضح کیا ہے۔

اسی طرح پورٹ رائل لاجک ( PORT ROYAL LOGIC ) کے مصنف جب یہ کہتے ہیں کہ تعریف صرف اس تصوّر کو اُجاگر کرتی ہے جو پہلے سے الفاظ معرفہ کے ساتھ وابستہ ہے تو وہ کونسی نئی بات کہتے ہیں۔

لائبنیز ( LEIBNIZ ) کی اس تنقید میں بھی کیا ایچ پنہاں ہے کہ تعریف صرف اس امر کی وضاحت کرتی ہے کہ شئے محدود کسی تناقض سے دوچار نہیں ہے، یعنی یہ کہ یہ ممکن ہے۔

سیکاری ( SACCHERI ) نے یہ کہہ کر امکان کی مزید وضاحت کی ہے کہ "تعریف" چونکہ شئی محدود کے امکان کو واضح کرتی ہے۔ لہٰذا اس امکان کو مرتبۂ اثبات پر بھی فائز ہونا چاہیئے۔ غور فرمائیے یہ علاّمہ کے اسی پہلے اعتراض کی صدائے بازگشت نہیں ہے کہ تعریف ایک حقیقت ہے جو صدق و کذب کی متحمل ہے۔ لہٰذا اسے دلیل و برہان کی منت پذیریوں سے آزاد نہیں گردانا جا سکتا۔

متکلمین اسلام اور علاّمہ ابن تیمیہ کی کاوش فکری نے آخر آخر جو فیصلہ صادر فرمایا وہ یہ تھا کہ تعریفات و حدود کا معاملہ دلالت اسماء سے مختلف نہیں ہے۔ بعینہٖ مِل نے بھی باندازِ دیگر یہی کہا ہے کہ تعریف بہرحال ایک اصطلاح ہے، اور اصطلاحوں کی تشریح و توضیح جس ڈھنگ سے ہوتی ہے، اسی اسلوب سے تعریف کی تشریح و توضیح ہونا چاہیئے۔

---

لے دی ڈویلپمنٹ آف لاجک ص ۳۱۳

فریگ ( FREGE ) نے ان سے البتہ مختلف روش اختیار کی ہے۔ اس نے کھل کر اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ استدلال و قیاس کی طرح تعریفات میں بھی اُبھر سکتا ہے اور پھر اس منفی انداز تنقید ہی پر اس نے اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ آگے بڑھ کر ایسے سات اصولوں کی بھی وضاحت کی ہے کہ جن کو ملحوظ و مرعی رکھنے سے انسان سفطے سے دامن کشاں رہ سکتا ہے۔ (۱)

## مقولات یا وجود ہستی کے پیمانے

کیا یہ دس ہی میں منحصر ہیں۔ مقولات ( CATEGORIES ) کے ارسطا طالیسی تصور پر بھی علامہ نے جرح کی ہے مگر اس جرح کا دائرہ زیادہ وسیع نہیں ہو پایا۔ ان کی رائے میں وجود کائنات کی بوقلمونیوں کو صرف ان دس ہی اجناس میں منحصر نہیں مانا جا سکتا۔

لادلیل لهم علی حصر اقسام الوجود فی المقولات العشر (۲)
اتباع ارسطو کے پاس اقسام وجود کو مقولات عشر میں منحصر اور سمٹا ہوا ماننے پر کوئی دلیل نہیں۔

علامہ نے اس بارہ میں ارسطو کے ماننے والوں کے اس اختلاف کو بھی نقل کیا ہے:۔

جعلها بعضهم خمسة وبعضهم ثلاثة الکم، والکیف، والاضافة (۳)
بعض نے ان اجناس کو پانچ قرار دیا ہے، اور بعض نے ان تین ہی کی وضاحت کی ہے۔ کم، کیف اور اضافت

مقولات عشر کی تفصیل یہ ہے:۔ جوہر[1]، کم[2]، کیف[3]، اضافت[4]، این[5]، متی[6]، وضع[7]، ملک[8]، فعل[9]، انفعال[10]۔

ایک ستم ظریف نے ان سب کو اس بند میں جمع کر دیا ہے۔

---

(۱) ان امور کی وضاحت کے لئے دیکھئے ڈویلپمنٹ آف لاجک ص ۳۲۴، ۳۱۶، ۳۴۸، ۳۷۳، ۳۴۸، ۵۰۹

(۲، ۳) الرد ص ۱۳۲ - سہروردی مقتول اور ابو البرکات بغدادی کے نزدیک مقولات اس سے زیادہ بھی ہو سکتے ہیں۔

زید الطویل الاسود ابن مالک　　فی دارہ بالامس کان یتکی
فی یدہ سیف نضاہ فانتضیٰ　　فھذہ عشر مقولات سوی

زید بن مالک جو دراز قد اور سیاہ رنگ کا انسان ہے ۔ کل اپنے گھر میں ٹیک لگائے ہوئے تھا اس کے ہاتھ میں تلوار تھی، جس کو اس نے میان سے باہر نکالا، اور وہ باہر نکل آئی ۔

یعنی زید جوہر ہے، طویل یا دراز قد کم ہے، ابن مالک اضافت ہے ۔ اپنے گھر میں مکان و این کو ظاہر کرتا ہے ۔

یہ ہیں ٹھیک ٹھیک دس مقولات ۔ ( CATEGORIES )

ارسطو نے اور جانون میں جہاں الفاظ کی بحث کی ہے وہاں یہ بتایا ہے کہ بیان و اظہار کے یہ علائم ( SYMBOLS ) دو قسم کے ہیں ایک سادہ یا بسیط ( SIMPLE ) دوسرے مرکب ( COMPOUND ) پھر سادہ الفاظ کو دلالت و معنی کے اعتبار سے ان دس مقولات میں تقسیم کیا ہے ۔ بحث کی ان تفصیلات کے لئے اورجانون کی فصل پنجم و ہشتم کو غور سے پڑھنا چاہیئے ۔

## ان میں ایک طرح کا ابہام پایا جاتا ہے

مقولات کے سلسلہ میں جدید حکماء نے ایک خاص ابہام ( AMBIGUITY ) کی طرف اشارہ کیا ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ ارسطو کی تصریحات سے صاف طور پر معلوم ہو جاتا کہ آیا اس کا منشاء ان الفاظ و علائم کی تشریح کرنا ہے ۔ جن کا تعلق اقسام وجود سے ہے یا یہ براہ راست ان اقسام وجود کی وضاحت و تشریح کرنا چاہتا ہے ۔

پہلی صورت میں تو بلا شبہ مقولات کا تعلق منطق سے قائم رہتا ہے ۔ لیکن اگر اس کا منشا یہ ہے کہ موجودات ( OBJECTS ) کی تشریح کرے تو پھر یہ مسئلہ خالص منطق کا نہیں رہتا ۔ بلکہ مابعد الطبیعیات ( METAPHYSICS ) کا ہو جاتا ہے ۔

اورجانون کے مطالب پر جن لوگوں نے غور و فکر کیا ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ مقولات

سے ارسطو کا مقصد بیک وقت مسئلہ کے ان دونوں پہلوؤں کو اجاگر کرنا ہے۔ اس پہلو کو بھی جس کا تعلق الفاظ و علائم سے ہے اور اس پہلو کو بھی کہ جس کا تعلق اقسام وجود سے ہے کیونکہ اس کا ہدف اصلی افلاطون کا نظریہ مُثُل ( Forms ) اور مقولات کی تشریح و وضاحت سے ارسطو یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ نظریہ حد سے زیادہ فکری سادگی (OVER-SIMPLIFICATION) لئے ہوئے ہے اس لئے کہ یہ نظریہ اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ انسان، فرس، میز اور کرسی وغیرہ تحقق و وجود محض بسیط صورتیں ہیں، جو حقیقی و مطمحی ( IDEAL ) امثال کا پرتو یا انعکاس ہیں، حالانکہ جہاں تک وجود کے ان سانچوں کا تعلق ہے جن کو ہم مقولات سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان میں ڈھل کر یہ یہ مفرد و بسیط حقائق کئی کئی رنگ اختیار کر لیتے ہیں جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس صورت میں ایک حقیقت ہی نہیں رہتی بلکہ مختلف حقائق میں بدل جاتی ہے۔ مثلاً ایک طویل القامت انسان، سیاہ رنگ کے انسان سے مختلف ہے، سیاہ رنگ کا انسان، زمان، مکان کے اختلاف سے ان تینوں سے جُدا شخصیت کا مالک ہے۔ اسی طرح اضافت فعل اور انفعال سے وجود کی نوعیت پہ اثر پڑتا ہے۔ ارسطو دراصل یہ کہنا چاہتا ہے کہ وجود و تحقق کا یہ سارا کارخانہ صرف بسائط ہی پر مشتمل نہیں ہے کہ ان میں ہر ایک کو ظل یا پرتو سے تعبیر کر لیا جائے اور ان کی اصل صورت کو مثال کہہ لیا جائے، بلکہ یہاں یہ دس ایسے سانچے یا دس ایسے شرائط وجود ہیں کہ جن میں ہر اس شئے کو ڈھلنا ہے جو تحقق و ثبات کی سطح پر ابھرنا چاہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح ایک شئے، ایک ہی شئے نہیں رہتی، بلکہ گوناگوں تنوع کی حامل بن جاتی ہے۔

علامہ نے اپنی تصنیفات میں مقولات کے اس کمزور پہلو پہ روشنی نہیں ڈالی۔ اور اس ابہام کو جرح و تنقید کا ہدف نہیں ٹھہرایا۔

---

ڈاکٹر احمد شلبی
مترجم: محمد حسین زبیری

# اسلامی عہد میں اساتذہ کی مالی حالت

اسلامی عہد میں اساتذہ کی مالی حالت کیسی تھی۔ اس مسئلہ پر غور کرتے وقت ان دو باتوں کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اسلام کے سب سے پہلے استاد آنحضرت صلعم نے کبھی اپنے ذاتی فائدے کا خیال تک نہیں کیا۔ مالی اعتبار سے آنحضرت صلعم کی زندگی نہایت سادہ تھی۔ اور جب آپ کی وفات ہوئی تو آپ نے کچھ بھی ترکہ نہ چھوڑا تھا۔ آنحضرت صلعم کے بعد خلفائے راشدین اور صحابہؓ کا رویہ بھی یہ رہا کہ درس و تدریس سے منفعت تو کیا حاصل کرتے انہوں نے اپنی ذاتی دولت بھی اس کام میں صرف کر ڈالی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ بزرگ قرآن مجید فروخت کرنے کے خیال ہی کو بے حد ناپسند فرماتے تھے۔ انہیں اس خیال سے بھی سخت نفرت تھی کہ قرآن مجید پڑھانے کا کوئی معاوضہ لیا جائے[1]

اس طرز عمل کا اثر علمائے مابعد پر بھی ہوا۔ مثلاً حنفی علماء اور حضرت امام حنبل اور حضرت سفیان ثوری وغیرہ نے صاف صاف اعلان کیا کہ قرآن و حدیث کے مدرس کو معاوضہ لینے کی ہرگز اجازت نہیں ہے[2]۔ بہت سے علما نے دل و جان سے اس پر عمل کیا۔ یہاں تک کہ نظام الملک نے جب مدارس نظامیہ قائم کیے اور ان کے اخراجات کے لیے اوقاف قائم کیے تو علمائے ماوراءالنہر نے ایک جلسہ میں بے حد رنج و اندوہ کا اظہار کیا کہ اب علم کو علم کے لیے حاصل کرنے کا جذبہ ختم ہو گیا[3]
جب عمر ثانی نے الحارث بن محمد کو حدیث کا درس دینے کے لیے البادیہ کی جانب روانہ کیا تو انہوں

---

[1] عیون الاخبار (ابن قتیبہ) جلد ۲ ص ۱۳۱ [2] طبقات العارفین دیباچہ (السمرقندی)
[3] کشف الظنون (حاجی خلیفہ) جلد ۱ ص ۱۵

نے بھی اسی جذبہ کے تحت تنخواہ لینے سے انکار کر دیا[1]۔ ابوالعباس الاصم نے جو خراسان کے مشہور محدث تھے، کبھی اپنے درس کا معاوضہ قبول نہیں کیا۔ اور وہ اپنی روزی دستکاری سے پیدا کرتے تھے اور یہی اس زمانے کا دستور تھا[2]۔ بہت سے دوسرے علماء نے تو یہاں تک کیا کہ اپنی ذاتی پونجی بھی علم کی توسیع میں صرف کر ڈالی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ابوبکر الجوزقی نیشاپوری نے ایک مرتبہ کہا کہ "میں نے حدیث کے لیے ایک لاکھ درہم صرف کیے لیکن اس سے ایک درہم بھی نہیں کمایا"[3]۔ جب الخطیب البغدادی اپنے ذاتی قالین پر مسجد سور میں طلباء کے حلقہ میں بیٹھے ہوئے تھے تو علوی گروہ کا ایک شخص آیا اور اس نے قالین پر تین سو درہم رکھ دیئے۔ الخطیب کا چہرہ سرخ ہو گیا۔ انہوں نے اپنا قالین اٹھایا اور چل دیئے اور وہ علوی اپنے دینار چنتا ہوا رہ گیا[4]۔ الخطیب نے اپنی وفات سے قبل اپنا کل سرمایہ جو دو سو دینار تھا، محدثین اور فقہا کو دے ڈالا[5]۔

مدرسینِ قرآن و حدیث کے علاوہ بھی بہت سے مدرس ایسے ہوئے ہیں جنہوں نے ترویج علم کو پیسہ پیدا کرنے کا ذریعہ نہیں بنایا۔ ایسے حضرات کی کثیر تعداد میں ہم صرف چند مثالیں درج کرتے ہیں۔ الخلیل بن احمد (متوفی ۱۷۵ھ) جس نے سب سے پہلی عربی ڈکشنری ترتیب دی۔ عربی علم عروض ایجاد کیا اور عربی موسیقی کی علامات ایجاد کیں، نہایت افلاس میں زندگی بسر کرتا تھا۔ اور وہ کبھی اس بات پر آمادہ نہیں ہوا کہ کسی علمی کام کا معاوضہ لے۔ نہایت فخر کے ساتھ اس نے سلیمان بن علی کے لڑکے کی اتالیقی قبول کرنے سے انکار کر دیا[6]۔

سیف الدولہ الحمدانی کا دربار شہرۂ آفاق علماء و ادباء کا مرکز تھا۔ اس نے خاص قسم کے دینار ٹکسال سے بنوائے تھے جو اکثر علماء کو انعام میں دیا کرتا تھا۔ اسی دربار میں الفارابی (م ۳۳۹ھ) بھی

---

۱ھ سیرت عمر بن عبد العزیز (ابن عبد الحکم) صفحہ ۱۶۷ ۲ھ المنتظم (ابن الجوزی) غیر مطبوعہ صفحہ ۳۰۶

۳ھ طبقات الشافعیہ الکبریٰ (السبکی) جلد ۲ صفحہ ۱۶۹، ۴ھ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ (السبکی) جلد ۳ صفحہ ۱۴

۵ھ ابن خلکان جلد ۱ صفحہ ۳۸، ۶ھ ابن خلکان صفحہ ۲۴۳، طبقات الادباء (الانباری) صفحہ ۵۷

تھا۔ اس نے کسی قسم کی مالی امداد لینے سے انکار کر دیا تھا۔ اور صرف اپنی قوت لایموت کے لیے چار درہم روزانہ لیا کرتا۔[۱]

عالم دینیات اور ماہر لسانیات ابو البرکات الانباری (متوفی ۵۷۷ھ) اگرچہ قلاش تھا لیکن اپنے شاگردوں کو بلا معاوضہ درس دیا کرتا تھا۔[۲]

ہمیں مزید ایسی مثالیں دینے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اس قسم کی مثالیں کتابوں میں بہ کثرت ملتی ہیں، لیکن یہ سوال کیے بغیر ہم نہیں رہ سکتے کہ آخر تنخواہیں پھر کیوں جاری کی گئیں؟ اس سوال کا جواب جہاں تک ہمارا خیال ہے مندرجہ ذیل دو واقعات سے ملتا ہے:۔

(۱) کسی ایسے نصاب تعلیم پر درس دینے کے لیے جس کا مقصد نہ تو مذہبی ہو اور نہ ترویج علم ہو کسی شخص کو مقرر کرنے کے لیے صرف تنخواہ ہی ایسی کشش تھی کہ جس کے لیے کوئی شخص اس فرض کو پورا کرنے پر آمادہ ہو سکتا تھا جیسے کہ القصص کے نصاب کے سلسلے میں ہوا۔

(۲) اوائل عہد اسلام سے غیر مسلموں کو اس کام کے لیے ملازم رکھا گیا کہ بچوں کو لکھنا پڑھنا سکھائیں اور کچھ عرصہ بعد ان میں سے اکثر نے مثل جرجیس بن مخائیل، یوحنا بن ماسویہ، جبریل بن بختشوع اور حنین بن اسحاق نے ترقی و ترویج میں بہت کام کیا۔ ان لوگوں کو عموماً اسی خدمت کا معاوضہ دیا جاتا تھا۔

ان دو وجوہ کی بنا پر تدریس اور ترقیِ تعلیم کے معاوضہ میں تنخواہ لینے کا خیال پیدا ہوا اور رفتہ رفتہ یہ ایک معمول بن گیا۔ ماسوا ان حضرات کے جنہوں نے دنیا پر لات مار دی تھی اور رسولِ اکرم صلعم اور صحابہ کے نقشِ قدم پر چلتے تھے۔ باقی سب نے اس طریقۂ کار کو خوش آمدید کہا۔

ابن خلدون کا خیال ہے کہ چاپلوسی اور فرماں پذیری حصولِ دولت اور خوشحالی کے ذرائع ہیں اور ایک خوددار انسان ہمیشہ افلاس میں زندگی بسر کرتا ہے۔[۳]

---

۱؎ ثمرات الاوراق حاشیہ للمستطرف فی کل فن مستظرف (ابن حجۃ الحموی) جلد ۱ ص ۸۸، ۲؎ الروضتین (ابوشامہ) جلد ۲ ص ۲۷، ۳؎ المقدمہ ص ۲۷۵

ان کا یہ بھی خیال ہے کہ معاوضہ کی مقدار کا انحصار اس کام کی افادیت پر ہے۔ جو لوگ مخلوقِ خدا کے لیے انجام دیتے ہیں [1] پھر وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ چونکہ قاضی، مدرسین، مؤذن اور امام مساجد نہ تو قوم کی خوشامد کرتے ہیں، اور نہ کوئی ایسی خدمت انجام دیتے ہیں جس پر قوم کی ہستی کا انحصار ہو، لہٰذا ان کی مالی حالت ہمیشہ کمزور رہتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے مامون رشید کے محکمہ مالیات کی دستاویزات کا معائنہ کیا ہے جن سے ان کے دعوے کی تصدیق ہوتی ہے [2]

یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ پھر وہ کونسی خدمت ہے جو ابن خلدون کی نظر میں ضروری ہے؟ کیا وہ اس خدمت کا اندازہ مادی حیثیت سے لگاتے ہیں؟ اس سوال کا جواب نفی میں ہے کیونکہ ہمیں علم ہے کہ دستکار اور کاشتکار کا معیار زندگی نہایت ہی ادنیٰ سطح پر تھا۔ اور اگر ہم ابن خلدون سے اس امر میں اتفاق کریں کہ مؤذن اور امام مسجد معاشرہ کے لئے کوئی ایسی چیز فراہم نہیں کرتے جو ضروری ہو تو بھی ہم قاضیوں اور مدرسوں کے متعلق ایسا نہیں کہہ سکتے۔ ہمارا خیال ہے کہ ابن خلدون نے کسی خاص اثر کے تحت قاضیوں اور مدرسین کو مؤذنوں اور اماموں کے ساتھ کر دیا تھا۔

مزید برآں ابن خلدون ان دستاویزات کی کوئی تفصیل نہیں دیتے جن کو انہوں نے دیکھا تھا، اور ہمارے پاس ایسے واقعات ہیں جو ان کے دعوے کے برخلاف ہیں۔ الکندی کہتے ہیں کہ الفضل بن غانم کا مشاہرہ جسے ۱۹۸ھ میں مصر کا جج مقرر کیا گیا تھا ایک سو اٹھانوے دینار تھا [3]، اور عیسیٰ بن المنکدر کی تنخواہ جو ۲۱۲ھ میں اسی عہدہ پر متعین تھا سات دینار یومیہ تھی [4]

## معلمینِ اطفال

ان مدرسین کی مالی حالت سے متعلق جتنے بھی کاغذات کا ہمیں علم ہے سب سے یہ پتہ چلتا ہے

---

[1] المقدمہ ص ۲۷۶ ، [2] المقدمہ ص ۲۷۶، ۲۷۷ ، [3] الولاۃ والقضاۃ ص ۱۰۰، ۱۰۱ ، [4] الولاۃ والقضاۃ ص ۱۱۳

کہ ان کا معیار بالکل ادنیٰ سطح پر تھا۔ یہ لوگ زیادہ تر قرآن مجید اور دینیات کے مدرس تھے۔ لہٰذا انہیں یہی مشورہ دیا جاتا تھا کہ قناعت پسند رہیں اور ہوس دولت سے دُور رہیں[1] علاوہ ازیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ان کا معاشرہ میں درجہ بھی ان کی مالی حالت پر اثر انداز ہوتا تھا۔

ان کی اس حالت سے متعلق چند مثالیں بیان کرنے کے لیے ہم اس شعر کی طرف توجہ دلاتے ہیں جس میں الحجاج کو یاد دلایا گیا تھا کہ اسے اپنا ماضی نہ بھولنا چاہیے جب کہ وہ ایک معلم اطفال تھا شعر کا مضمون یہ ہے:۔ "الحجاج کو اپنا حقیر ماضی نہ بھولنا چاہیے جب کہ وہ چند بچوں کو سورۂ کوثر پڑھایا کرتا تھا۔ اسے یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اس خدمت کے معاوضہ میں اسے قسم قسم کی روٹیاں بھیجی جاتی تھیں [2]

ابن السکیت بچوں کو پڑھایا کرتا تھا لیکن اس پیشے سے اتنی روزی بھی پیدا نہ ہوتی تھی جو اس کی ضروریات کو مکتفی ہوتی۔ لہٰذا اس نے اسے ترک کر کے صرف و نحو پڑھنی شروع کی تاکہ کوئی بہتر ملازمت مل سکے[3]

ابن حوقل کا بیان ہے کہ سقلیہ میں بعض مکاتب کے اساتذہ کی سال بھر کی فیس دس دینار بھی نہ ہوتی تھی[4]

حقیقت میں ان مدرسین کی کوئی مقررہ فیس نہ تھی بلکہ لڑکے کے والدین کی مالی حالت پر فیس کا انحصار تھا۔ اس فیس کی دو قسمیں تھیں۔ ایک فیس تو وہ تھی جو ایک خاص وقت پر ادا کی جاتی تھی۔ دوسری وہ جو لڑکے کے فارغ التحصیل ہونے کے بعد دی جاتی تھی پہلی قسم کی فیس تو ہر لڑکا ادا کرتا تھا جو ایک ہفتہ واری معمولی رقم تھی۔ اور اس کے ساتھ روٹی بھی۔ علاوہ بریں مختلف

---

[1] المدخل (العبدری) جلد ۲ ص ۱۵۹ – ۱۶۰، [2] المنتخب من کنایت الادبا (جرجانی) ص ۱۱۸
[3] ابن خلکان جلد ۲، ص ۴۶۱ [4] کتاب صورت الارض جلد ۱ ص ۱۲۷

تہواروں پر بھی نذرانہ دیا جاتا تھا[51] بعض حالات میں ہفتہ واری فیس کی بجائے سالانہ فصل کے موقع پر غلہ دے دیا جاتا تھا۔ دوسری قسم کی فیس اس وقت دی جاتی تھی جب لڑکا قرآن مجید کی کوئی سورت ختم کر لیتا تھا۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ معاشری حالت کا اثر مالی حالت پر ہوتا تھا۔ اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مالی حالت کا اثر بھی معاشری حالت پر ضرور پڑتا تھا۔

## اتالیق

اس میں شک نہیں کہ سوسائٹی میں جو اعلیٰ طبقہ کے افراد تھے ان کی دولت اور خوشحالی سے اتالیق متمتع ہوتے تھے۔ کسی شخص کا اتالیق مقرر ہو جانا اس کی دنیاوی ترقی کی ضمانت تھا اور اس کی مالی مشکلات کا حل ہو جانا یقینی تھا۔ ہشام بن عبد الملک اگرچہ کنجوس مشہور تھا لیکن جب الزہری اس کے لڑکے کا اتالیق مقرر ہوا تو اس نے الزہری کا سارا قرضہ جو سات ہزار دینار تھا چکا دیا[52]

ہم یاقوت کے ایک بیان کا مختصراً حوالہ دے چکے ہیں جس سے اتالیق کی مالی حالت کے متعلق ہمارے اس نکتہ کی توضیح ہوتی ہے۔ یہاں ہم اس بیان کو پورا پورا درج کرتے ہیں:۔

"خلیفہ کی یہ عادت تھی کہ جس کمرہ میں اتالیق پہلے دن اپنے شاگرد کو سبق پڑھاتا تھا، شام کو خلیفہ اس کمرہ کا تمام فرنیچر وغیرہ اتالیق کو بخش دیا کرتا تھا اور باربرداری کے وہ جانور بھی جن پر تمام سامان جایا کرتا تھا اتالیق ہی کو دے دیئے جاتے تھے"[53]

جب الاحمر کو امین کی اتالیقی کے لیے منتخب کیا گیا تو ایک کمرہ نہایت نفاست کے ساتھ مزین کیا گیا۔ پہلے ہی دن شام کو حکم ہوا کہ تمام سامان الاحمر کے گھر پہنچا دیا جائے۔ الاحمر نے کہا کہ میرے پاس تو صرف ایک حجرہ ہے جہاں میں تنہا رہتا ہوں۔ اس پر ہارون رشید نے اس کے لیے ایک نیا مکان

---

[51] الفضل (القابسی) ۳۳ ب
[52] تذکرۃ السامع والمتکلم (ابن جماعہ) ص ۱۷
[53] قاموس العلماء (یاقوت) جلد ۵ ص ۱۱۰

خرید دیا۔ ایک کنیز اور ایک غلام اس کی خدمت کے لیے بخش دیئے اور سواری کے لیے ایک گھوڑا عطا فرمایا۔ ایک نہایت معقول مشاہرہ مقرر کیا گیا تاکہ وہ عیش و تنعم کے ساتھ زندگی بسر کر سکے۔ اس واقعہ کو محمد بن الجہم نے اس طرح بیان کیا ہے:۔

"جب کبھی ہم الاحمر سے ملنے جاتے ہیں تو متعدد ملازم ہمارا استقبال کرتے ہیں اور ہمیں حویلی میں لے جاتے ہیں جو شاہی محل کی مانند ہے اور پھر الاحمر شاہانہ لباس میں ملبوس ہم سے ملنے آتے ہیں"[1]

جب الکسائی کا تقرر ہوا تو ہارون رشید نے علاوہ مقررہ مشاہرہ کے اسے دس ہزار درہم ایک خوبصورت کنیز معہ اس کے ضروری ساز و سامان کے اور ایک ملازم اور سواری کے لیے ایک گھوڑا معہ زین کے عطا فرمایا[2] ابن السکیت کی مقررہ تنخواہ کے علاوہ المتوکل نے ایک موقع پر پچاس ہزار دینار بخش دیئے۔ ہم نے یہ بھی پڑھا ہے کہ اتالیقوں کو مختلف مواقع پر تحائف دیئے جاتے تھے، ان کی مالی امداد کی جاتی تھی اور ان کے طعام و قیام کا مستقل انتظام بھی کیا جاتا تھا۔

مختلف ذرائع سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اتالیق کا مشاہرہ اوسطاً ایک ہزار درہم ہوا کرتا تھا۔ اتنی ہی رقم ابن طاہر کے بیٹے کے اتالیق ابن السکیت کو دی جاتی تھی[3] اور ثعلب کو بھی یہی ملتا تھا جو محمد بن عبداللہ کے بچوں کا اتالیق تھا[4]

عبداللہ بن طاہر کی فوج کے ایک کمانڈر کے لڑکے کے اتالیق کا مشاہرہ ستر دینار تھا جو ایک ہزار درہم کے برابر ہوتا ہے[5]

### اعلیٰ مضامین کے اساتذہ

عام طور پر علماء و فضلاء کی مالی حالت نہایت نمایاں طور پر بہت اچھی ہوا کرتی تھی۔ خلفاء

---

[1] معجم الادباء یاقوت؛ جلد ۵ صفحہ ۱۱۰ ، [2] ابن خلکان جلد ۱ صفحہ ۴۰۲ ، [3] ابن خلکان جلد ۲ صفحہ ۴۶۱

[4] ″ ″ جلد ۲ صفحہ ۱۴۲ ، [5] جلد ۱ صفحہ ۳۰۸

سلاطین اور معززین بڑے ذوق شوق سے علماء کی خدمت کیا کرتے تھے اور اکثر و بیشتر ان کو نذرانے پیش کیا کرتے تھے۔ مثلاً مامون رشید حسنین کو تحائف دینے سے کبھی نہ اکتاتا تھا [۱]

جب امام شافعیؒ مصر میں تشریف لائے تو ابن عبدالحکم نے ان کا نہایت پُرتپاک استقبال کیا۔ اور ایک ہزار دینار نذرانہ پیش کیا۔ ابن الحکم کے تین دولت مند دوستوں نے اس کی اتباع میں امام شافعی کو دو ہزار دینار اور نذر کیے [۲]

الجاحظ سیحان میں روٹی اور مچھلی بیچا کرتا تھا [۳] جب وہ مشہور و معروف عالم ہوگیا تو اس کی مالی حالت بہت عمدہ ہوگئی۔ چنانچہ وہ ایک مرتبہ بصرہ کی سیاحت سے واپس آیا تو اس کی کثیر دولت کو دیکھ کر میمون بن ہارون نے دریافت کیا کہ کیا وہاں آپ کی کوئی بڑی جائداد ہے۔ الجاحظ نے مسکرا کر جواب دیا کہ میں نے اپنی تصنیف "الحیوان" محمد بن عبدالملک کو نذر کی۔ اور "البیان والتبیین" احمد بن دوئد کی خدمت میں پیش کی اور "الزرو النخل" ابراہیم بن عباس الصولی کو دی۔ اور ان میں سے ہر شخص نے مجھے پانچہزار دینار نذر کیے۔ میں بصرہ سے اس طرح رخصت ہوا تھا کہ گویا وہاں میری بہت بڑی جاگیر ہے۔ لیکن جسے نہ کاشت کی ضرورت ہے نہ کھاد کی [۴]

الربیع بن سلیمان مسجد احمد بن طولون میں حدیث کا درس دیا کرتے تھے۔ جس روز انہوں نے درس شروع کیا، ابن طولون نے انہیں ایک ہزار دینار نذر کیے [۵]

فقہاء، اہل علم اور ندماء کے ساتھ چند غلام بھی شریک تھے جو حاکم وقت سے بات چیت کیا کرتے تھے اور اس کی اصلاح ان کا مقصد تھا۔ ان خدمات کے صلہ میں انہیں تنخواہ ملتی تھی۔ ان ہی میں سے ایک الزجاج تھا جسے تین سو دینار ماہانہ ملتے تھے [۶]

---

[۱] اسلامک سولزیشن (خدابخش) ص۲۷۷ [۲] تذکرہ السامع والمتکلم (ابن جماعہ) ص۱۷ حاشیہ

[۳] معجم الادبا (یاقوت) جلد ۶ ص۵۶ [۴] معجم الادبا جلد ۶ ص۷۵-۷۶

[۵] حسن المحاضرہ (السیوطی) جلد ۲ ص۱۳۷ ، [۶] الفہرست (ابن الندیم) ص۹۰

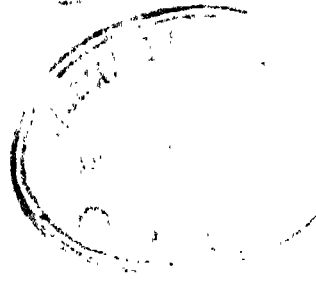
جب ابن قُدید حالتِ ناداری میں بغداد پہنچا تو المقتدر نے اس کا پچاس ہزار دینار مشاہرہ مقرر کر دیا [۱]

بعد ازاں جب اساتذہ کا تقرر ہوتا تو انہیں باقاعدہ خزانۂ سرکار سے تنخواہ ملا کرتی تھی۔ یا ان اوقاف سے جو درسگاہ کے لیے مخصوص کر دیئے جاتے تھے۔ جیسا کہ ہم نے ان اساتذہ کے حالات میں لکھا ہے جو مدارس نظامیہ میں ملازم رکھے جاتے تھے۔ عہد فاطمی کے اساتذہ سے متعلق نہایت مفید تاریخی دستاویز ہم تک المقریزی[۲] اور القلقشندی کے توسط سے پہنچی ہے[۳]۔ جس میں مختلف قسم کے ملازمین کی تنخواہیں درج ہیں اس دستاویز کی چند مدات کے انتخاب سے اساتذہ اور دیگر ملازمین کی تنخواہوں کا موازنہ ہو سکے گا:-

| عہدہ | تنخواہ |
|---|---|
| وزیر | ۵۰۰۰ دینار |
| وزیر کا لڑکا | ۲۰۰ تا ۳۰۰ دینار |
| کاتب الدست الشریف (سکرٹری) | ۱۵۰ دینار |
| صاحب الباب (چیمبرلین) | ۱۲۰ " |
| قاضی القضاۃ | ۱۰۰ دینار |
| داعی الدعاۃ (معلم) | |
| الاستاذ المحنکون | |
| صاحب بیت المال | |
| حامل الرسالہ (ڈپٹی) | |
| صاحب الدفتر (رجسٹرار) | |
| حامل السیف | ۷۰ دینار |
| حامل الرمح | |
| افسر دیوان النذر | |

---

[۱] الفہرست (ابن الندیم) ص ۳۰۹

| | |
|---|---|
| پرائیویٹ ڈاکٹر | ۵۰ دینار |
| افسر دیوان التحقیق | ۵۰ " |
| افسر دیوان مجلس | ۴۰ " |
| واعظ مسجد / شاعر خلیفہ | ۱۰ تا ۲۰ دینار |
| ادنیٰ درجہ کے ڈاکٹر جو محل میں رہتے تھے | ۱۰ دینار |

عہد ایوبی اور اس کے بعد سے یہ بات نمایاں ہے کہ اساتذہ کی تنخواہیں مختلف وجوہ کی بنا پر گھٹتی بڑھتی رہیں۔ مثلاً اوقاف کی آمدنی کی بنا پر، یا خود مدرس کی شہرت کی بنا پر یا سیاسی رہنماؤں کی فیاضی، سالمیت کی وجہ سے۔ چند مثالیں درج کی جاتی ہیں۔

صلاح الدین نے نجم الدین خبوشانی کو مدرسہ الصلاحیہ میں جس مشاعرہ پر مقرر کیا وہ یہ تھا۔

| | |
|---|---|
| تعلیمی خدمت کا مشاہرہ | ۴۰ صلاحی دینار |
| اوقاف کی نگرانی کا مشاہرہ | ۱۰ " |
| ۶۰ مصری پونڈ وزنی روٹی روزانہ | |
| دریائے نیل کا پانی دو پکھال روزانہ | |

بعد ازاں ۶۷۸ھ میں جب تقی الدین بن روزبن کا اسی عہدہ پر تقرر ہوا تو اس کا مشاہرہ اس کا نصف تھا اور پھر جب تقی الدین بن دقیق کا تقرر ہوا تو جو کچھ نجم الدین کو ملتا تھا اس کا صرف ایک چوتھائی مشاہرہ مقرر ہوا[۵۱]، اور جب اسی جگہ الصاحب برہان الدین کو مقرر کیا گیا تو وہی پوری تنخواہ اس کو ملنے لگی[۵۲]۔

صلاح الدین نے مجد الدین محمد بن محمد الجبتی کو مدرسہ الصیوفیہ میں جو فقہ حنفی کے لیئے قائم کیا گیا تھا۔ صرف گیارہ دینار ماہانہ پر مقرر کیا تھا[۵۳]۔

---

۵۱ حسن المحاضرہ (السیوطی) جلد ۲ ص ۱۵۷، ۵۲ الخطط جلد ۲ ص ۴۰۰ ۵۳ الخطط جلد ۲ ص ۳۶۵

ان علماء کی مالی حالت بہت اچھی تھی جنہوں نے اعلیٰ تعلیم کے لیے پرائیویٹ مدرسے کھول لئے تھے الزجاج نے المبرّد سے صرف ونحو پڑھنی شروع کی۔ایک درہم روزانہ فیس طے ہوئی اور یہ بھی طے ہوا کہ تعلیم چھوڑنے کے بعد بھی روزینہ اسی طرح جاری رہے گا۔وہ اس عہد پر قائم رہا۔اور بعض مواقع پر اس سے زیادہ بھی نذر پیش کی ۱؎ محمدؐ بن علی مبرمان (متوفی ۳۴۵ھ) سیبویہ کی تصنیف "کتاب" کا درس دینے کے لیے سو دینار سے کم فیس پر راضی نہ ہوتے تھے ۲؎ محمدؐ شمس الدین السیوطی صرف ونحو کی نظم "الالفیہ" کو پڑھانے کے لیے فی شعر ایک درہم فیس لیتے تھے۔اس نظم میں تقریباً ایک ہزار اشعار ہیں ۳؎

---

۱؎ معجم الادباء جلد ۱ ص۴۷ ۲؎ بغیۃ الوعاۃ (السیوطی) ص۴۷ ۳؎ بغیۃ الوعاۃ (السیوطی) ص۳۷

---

رشید اختر

# مالکی فقہاء

## امام مالکؒ

امام شافعیؒ کی طرح امام مالکؒ کا مسلک بھی علمائے حدیث میں بہت مقبول و پسندیدہ رہا۔ اس لیے کہ امام مالکؒ بھی حدیث کی موجودگی میں قیاس و رائے کو قابل حجت نہ سمجھتے تھے۔

مولانا شبلی نے امام مالکؒ کے طریق کار کی مقبولیت میں ان کے علمی خاندان کو بھی ایک وجہ قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ بات نہ تھی۔ یہ یقیناً صحیح ہے کہ حضرت امام مالک مدینہ میں قیام فرما تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مرقد تھا۔ وہ رسول اللہ صلعم کی مسجد میں بیٹھ کر لوگوں کو علم سکھاتے تھے۔ اس لیے یہ بات ضروری تھی کہ چہار اطرافِ عالم سے جو لوگ مسجد نبوی کی زیارت کے لیے آتے وہ امام مالکؒ کی خدمت میں حاضری کا شرف پاتے۔ مولانا شبلی کا یہ محض ذاتی قیاس ہے۔ امام مالکؒ کی محض شخصیت اور ان کا ذاتی علم ہی ان کے قبولِ عام کا سبب بنا۔ امام مالک اپنے وقت کے سب سے بڑے محدث و فقیہ تھے۔ وہ قرآن و حدیث کے مقابلہ میں کسی بڑے سے بڑے حاکم کے حکم کو بھی قابلِ اعتنا نہ سمجھتے تھے۔ جب منصور نے انہیں طلاق کے بارے میں حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے روکا تو وہ نہیں رُکے۔ انہوں نے کوڑے کھائے مگر صحیح حدیث کو چھپانا جائز نہ سمجھا۔

## امام مالکؒ کا مسلک

امام مالکؒ کا مسلک بہت واضح ہے۔ ان کے نزدیک فقہ و حکمت، قرآن و حدیث کے غوامض سے واقفیت کا نام تھا۔ قرآن و حدیث سے ہٹ کر قیاس ان کی نگاہ میں جائز نہ تھا۔ وہ فرماتے ہیں:۔

الحکمۃ طاعت اللہ والاتباع لھا۔ والفقہ فی الدین والعمل بہ۔ یعنی اللہ کی اطاعت و اتباع

اور فقہ فی الدین اور علم کے نزدیک سب سے بڑی حکمت و دانائی تھی جس شخص کے نزدیک طاعتِ الٰہی اور دینی علم ہی حکمت ہو، وہ کسی ذاتی قیاس کو کوئی اہمیت نہیں دے سکتا۔ ان کے نزدیک فقہ اللہ کی دین تھی جو دینی معلومات میں تبحّر کا نتیجہ تھی۔

یہ فقدان کے نزدیک یقیناً حجت تھی۔ اس کا درجہ آخری تھا۔ ان کے ہاں پہلی اولہ صرف تین تھیں۔ قرآن، سُنّت، اس میں سنتِ رسول اللہ علیہ وسلم، سنتِ صحابہؓ اور تابعین بھی شامل تھیں۔ اس کے بعد اجماع اور پھر قیاس تھا۔

مؤطا پہ غائر نظر ڈالنے سے معلوم ہوگا کہ امام صاحب نے مسائل بیان کرتے وقت یہی اسلوب ملحوظ رکھا۔ مثلاً کتاب العید میں اکل دواب کی کراہت کا ذکر کرتے ہوئے قرآن کی اس آیت سے دلیل لی ہے۔

والخیل والبغال والحمیر لترکبوھا وزینۃ"

اس کے علاوہ کئی اور آیات بھی پیش فرمائیں۔ اور پھر آخر میں فرمایا:۔

"ان احسن ما سمع فی الخیل والبغال والحمیر انھا لا تؤکل"

اس سماع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ تابعین اور ان کے دور کے بزرگ علماء شامل تھے۔ مثلاً مساقات کا ذکر کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:۔

السنۃ فی المساقات عندنا انھا تکون فی اصل کل نخل اوکرم او زیتون او رمان او فرسک او ما اشبہ ذٰلک من الاصول جائز لا باس بہ علیٰ ان لرب المال نصف الثمر من ذٰلک"

اسی طرح وہ ایک جگہ فرماتے ہیں[۱۲۱]:۔

والامر المجتمع علیہ عندنا والسنۃ التی لا اختلاف فیھا والذی ادرکت علیہ اھل العلم ببلدنا انہ لا یرث المسلم الکافر بقرابۃ ولا ولاء ولا رحم ولا یحجب

---

۱۲۱ الموطا جزء ۲ ص ۱۸۸، ۱۸۷۔

احداً عن میراثہٖ"

یقیناً ان کے نزدیک رائے وقیاس بھی حجت تھے مگر انہوں نے ان پر بہت کم تکیہ کیا، اور بہت کم باتوں میں اپنی رائے استعمال کی۔ مثلاً خود ہی مؤطا میں فرماتے ہیں:۔

اما اکثر ما فی الکتب برائی فلعمری ما هو رأی ولکنی سماع من غیر واحد من اهل العلم والفضل والائمۃ المقتدیٰ بهم الذین اخذت عنهم وهم الذین کانوا یتقون اللہ۔

"اس کتاب میں میں نے اکثر جہاں "اپنی رائے" کا لفظ استعمال کیا ہے وہ میری رائے نہیں ہے وہ کئی اہل علم وفضل اور ائمہ، مقتدیٰ سے سماع ہے میں نے یہ باتیں ان سے سنیں اور یہ وہ لوگ تھے جو اللہ سے ڈرتے تھے۔"

دوسرے لفظوں میں حضرت امام حتی الوسع، اپنے سے پہلے بزرگوں کے سماع وطریق کار کو حجت سمجھتے رہے جہاں انہوں نے اپنی رائے استعمال کی وہ وہی جگہیں تھیں جہاں انہیں ایسی کوئی واضح مثال نہ ملی۔

اہل علم خوب جانتے ہیں کہ حضرت امام مالکؒ کو مدینہ کے بڑے بڑے تابعین کی صحبت وشاگردی کا فخر حاصل ہوا، انہوں نے ان بزرگوں سے کسب فیض کیا۔ جن کا وجود ہر شبہ سے بالا تھا جو اپنے زمانہ میں حجت رہے۔ اس کے علاوہ وہ مدینہ میں رہتے تھے۔ اس جگہ جہاں اسلام نے پرورش پائی جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور بڑے صحابہؓ نے زندگیاں گذاریں، اور جہاں ہزاروں صحابہ کی اولاد قیام فرما تھی۔ کوئی تحریک جس بستی میں بڑھتی ہے وہاں اس کی تاریخ ہر گھر کے ایک ایک فرد کے حافظہ پر نقش ہو جاتی ہے۔ اس شہر یا بستی کے باشندوں کا چلن ہی اس تحریک کی بہت سی باتوں پر سند کی حیثیت رکھتا ہے۔ مدینہ کے اصحاب علم یقیناً حجت تھے۔ یقیناً مدینہ والوں کا کسی بات پر اتفاق حجتِ قطعی تھا۔ وہ اگر کسی مسئلہ کے بارے میں کثرتِ رائے سے فیصلہ کرتے تو وہ قابلِ تسلیم تھا۔ امام مالک یہیں پلے، یہیں بڑھے اس لیے ان کا مذہب اور ان کا مسلک اسلام اور اس کے منشاء سے زیادہ قریب ہے اور یہی وجہ تھی کہ جنہوں نے اسلام کو اس کی اصل صورت میں اختیار کرنا چاہا۔ انہوں نے امام مالکؒ کے مسلک کو پسند کیا اور ترجیح دی۔ اور غالباً یہی وجہ تھی کہ ان کے

شاگرد جہاں کہیں پہنچے ان کے مسلک کے مبلغ بنے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان کے ان شاگردوں کا ذاتی اثر و رسوخ ان کے مسلک کی ترویج و اشاعت کا بھی ایک ذریعہ تھا۔ مثلاً پورے اندلس میں ان کے طریق کار کی پابندی اس لیے کی گئی کہ حضرت یحییٰ بن یحییٰ، حضرت امام مالک کے فیوض و برکات سے دامن بھرنے کے بعد جب اندلس پہنچے تو ان کی شخصیت بہت اُبھری اور وہ اندلس کے سب سے بڑے مقتدر عالم بنے۔ بادشاہوں کو ان کے سامنے جھکنا پڑا۔ وہی ملک کی حکمت عملی وضع کرتے اور وہی ہر جگہ کی عدالتوں کی نگرانی فرماتے۔ مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یحییٰ کی اس شخصیت و اقتدار کا اصلی سبب کیا امام مالکؒ کا عطا کیا ہوا علم نہ تھا۔ کیا وہ بے باکی، وہ بے غرضی اور پاکیزگی اخلاق نہ تھی، جو امام مالکؒ نے ان کے اندر پیدا کی تھی؟

مولانا شبلیؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ عراق میں حنفی مذہب کی مقبولیت بہت زمانہ تک رہی۔ مولانا شبلی یہ کہتے وقت بھول گئے کہ مامون کے دور میں جب یحییٰ بن اکثم نے ابو یوسف کی جگہ لی تو حنفی اقتدار ختم ہو چکا تھا۔ یحییٰ بن اکثم شافعی المذہب تھے۔

یہ بات محض ضمنی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ دوسری، تیسری اور چوتھی صدی میں جو قبول عام امام مالکؒ کے مسلک کو عالمِ اسلام میں نصیب رہا، وہ کسی دوسرے مسلک کو نہیں ہوا۔ حنفی مذہب کی صحیح اشاعت اس وقت ہوئی، جب عربوں کی جگہ ایشیائی قوموں نے اسلام قبول کیا۔ اور انہوں نے سیاست کی مسند پر جگہ پائی۔ اور وہ بھی پہلی پانچ صدیوں میں نہیں، چھٹی صدی کے بعد جب غزنوی، غوری، ترک اور سلجوقی برسرِ اقتدار آئے۔ بنو عباس، بنو بویہ، حتیٰ کہ ایوبیوں کے اقتدار کے وقت بھی مشرق میں شافعیت غالب رہی اور مغرب یعنی اندلس میں مالکیت۔

عہد بنو عباس کے فقہاء

یوں فقہائے مالکیہ کی تعداد بہت ہے خصوصیت سے اندلس میں کوئی سات سو سال تک متواتر فقہائے مالکیہ برسرِ اقتدار رہے۔ ان فقہاء کا ذکر ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ہم یہاں صرف ان فقہائے مالکیہ کا ذکر کریں گے جو بنو عباس یا ان کی ذیلی حکومتوں کے دوران نامور ہوئے:-

## ابن القاسم

ابن سب میں ممتاز، اور السابق الاول ابوعبداللہ عبدالرحمن بن القاسم ہیں۔ ابن خلکان فرماتے ہیں کہ زہد و علم بدرجۂ اتم ان میں موجود تھے۔ امام مالک کے سب سے بڑے شاگرد تھے۔ ان کے ساتھ بیس سال تک رہے اور وہ کچھ سیکھا جو دوسرے سیکھ نہ سکے۔ فقہ مالکی میں موطا کے بعد سب سے اہم کتاب "المدونہ" ہے جس میں حضرت امام کے تمام وہ اقوال درج ہیں، جنہیں ابن القاسم نے بیس برس کی صحبت و مجالست میں حضرت امامؒ سے سنا۔[۱]

حضرت امام کی موت کے بعد ابن القاسم مصر آگئے تھے اور چونکہ وقت کے ایک بڑے امام کے شاگرد رشید تھے۔ اس لیے مرجع خاص و عام بنے۔ ان سے بہت سے لوگوں نے علم سیکھا، اور ہزاروں لوگ ان سے فیض پانے کے سبب مالکی بن گئے۔

مصر میں امام مالکؒ کی عقیدت کا دامن پھیلانے والے پہلے وہی تھے۔ وہ چونکہ خود بہت بڑے عالم اور فقیہ تھے، اس لیے ان کے شاگردوں نے ان کی ذاتی رائے کو بھی بڑا درجہ دیا۔

۱۹۱ھ میں انتقال فرمایا۔ اور باب القرافتہ الصغریٰ میں دفن کیے گئے۔ ان کی قبر مالکیوں کی زیارت گاہ ہے۔

## عبدالملک

عبدالملک ابو مروان بھی حضرت امام مالکؒ کے بڑے شاگردوں میں سے تھے۔ فقیہ بھی تھے اور صاحب رائے بھی بہت بڑے ادیب۔ بہت بڑے خطیب اور فصیح اللسان تھے۔ ۲۱۵ھ میں انتقال فرمایا۔

## اشہب

فقہائے مالکیہ میں ابن القاسم کے بعد اشہب کو جگہ دی گئی ہے۔ امام شافعی فرمایا کرتے تھے کہ میں نے اشہب سے بڑا فقیہ کوئی نہیں دیکھا۔ لیکن ان میں غصہ زیادہ تھا۔ نرم مزاجی نہ تھی۔ غالباً یہی سبب

---

[۱] ابن خلکان جز ۲، ص ۲۱۱، ۲۱۲

تھا کہ ان میں اور ابن القاسم میں بنتی نہ تھی۔ جب تک ابن القاسم زندہ رہے، اشہب کا چراغ نہ جلا۔ ان کی موت کے بعد اشہب نے ان کی جگہ لی، اور علمائے مالکیہ اور مشتاقانِ فقہ مالکی کا مرجع بنے۔

ابن خلکان نے ابوعبداللہ القضاعی کی کتاب خِطَطِ مصر کے حوالے سے لکھا ہے کہ اشہب کے پاس شہر کی ریاست بھی تھی اور بہت سامان بھی۔ وہ مالکؒ کے ساتھیوں میں سب سے زیادہ وسیع فقر کے مالک تھے۔[1]

ان کی تنگ مزاجی انہیں امام شافعیؒ سے دُور رکھتی تھی، اور وہ ان کی موت کی دعائیں مانگا کرتے تھے۔ شاید اس کا سبب یہ تھا کہ امام شافعیؒ جب مصر آئے تو علماء کا گروہ ان کی عظمت و بزرگی کے سبب ان پر ٹوٹ پڑا اور اشہب کا حلقۂ درس سکڑ گیا۔ محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم جب امام شافعی کے دامن سے وابستہ ہوئے تو گو مالکیوں نے ان کے باپ عبداللہ بن الحکم کو دلانے کی کوشش کی مگر انہوں نے اپنے بیٹے کو امام شافعیؒ سے وابستہ رہنے کا مشورہ دیا۔ اور وجہ یہ بیان کی کہ اگر تم اشہب کے شاگرد رہے۔ اور کہیں باہر تم نے اشہب عن مالکؒ کہا تو لوگ پوچھیں گے کہ یہ اشہب کون ہیں۔ اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اشہب نے مصر میں قبولِ عام نہ پایا تھا۔ اور ان کے علم کا شہرہ کہیں باہر نہ ہوا تھا۔ اشہب نے ۲۰۴ھ میں وفات پائی۔

### اصبغ

ابوعبداللہ اصبغ بن الفرج، ابن القاسم، اشہب اور ابن وہب کے شاگرد تھے مگر اتنے ذہین، طبّاع اور فاضل تھے کہ ان کی شہرت ان کے تمام اساتذہ سے بڑھ گئی۔ اور ابن الماجشون جیسے بڑے فقیہ کو کہنا پڑا کہ مصر میں اصبغ سے بڑا عالم کوئی پیدا نہ ہوا۔ ۲۲۵ھ میں وفات پائی۔

### ابن وہب

ابومحمد عبداللہ بن وہب القرشی المصری، ابن القاسم کے بعد فقہائے مالکیہ میں وہی درجہ

---

[1] ابن خلکان جزء اوّل ص ۲۱۵، ۲۱۶۔

سکھتے ہیں جو امام محمد کو حنفیہ میں نصیب رہا۔ البتہ امام محمد اور ان میں فرق یہ ہے کہ وہ حضرت امام مالکؒ کی خدمت میں بیس سال رہے۔ اور امام محمدؒ کو دو سال حضرت کے ساتھ رہنے کا موقعہ ملا۔

یہ امر واقعہ ہے کہ ابن وہب محض مالکی فقیہ ہی نہ تھے بلکہ بہت بڑے محدث اور واجب الاحترام عالم بھی تھے۔ انہوں نے کئی کتابیں تصنیف کیں جن میں الموطا الکبیر والموطا الصغیر بھی ہیں۔ امام مالکؒ انہیں امام کہتے ہیں۔ ابن خلکان کا بیان ہے کہ وہ امام مالک کی خدمت میں ۱۴۸ھ میں حاضر ہوئے اور حضرت امام کی وفات تک ان کے دامن سے وابستہ رہے اور کتنے خوش نصیب تھے یہ ابن وہب جنھیں دنیا کے اس بہت بڑے محدث کا اتنا لمبا ساتھ نصیب ہوا۔ امام مالکؒ جب بھی ان کی طرف خط لکھتے تو انھیں یوں خطاب کرتے :- "الیٰ عبد اللہ بن وھب المفتی"۔

ابن وہب نے فقہ میں بھی کئی کتابیں لکھیں۔ ان کی جلالتِ قدر اور علمی بزرگی کے اعتراف میں جب خلیفہ نے انھیں مصر کا قاضی بنانے کا حکم دیا تو وہ کئی دن تک گھر میں چھپے رہے اور باہر نہ نکلے اور جب باہر نکلے تو ابن وہب کے ایک ساتھی نے ان سے کہا کہ آپ باہر کیوں نہیں نکلتے، اور لوگوں کے جھگڑوں کا فیصلہ خدا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق کار کے موافق کیوں نہیں کرتے؟ تو انہوں نے جواب دیا:-

"تمہاری عقل کہاں گئی۔ تمہیں معلوم ہے کہ علماء کا حشر انبیاء کے ساتھ ہوگا اور قاضیوں کا بادشاہوں کے ساتھ۔"[1]

سبحان اللہ کتنی بڑی شخصیت تھی ان کی اور کیسی بے نیازی ان کے حصہ میں آئی تھی۔ یقیناً ایسے لوگ واجب التکریم تھے۔ اور یہی وجہ تھی کہ مصر کے لوگ ان کا بے حد احترام کرتے تھے اور انھیں مقتدا و پیشوا مانتے تھے۔ ابن وہب ۱۹۷ھ میں فوت ہوئے۔

---

[1] ابن خلکان جز ۲ صفحہ ۲۴۱

ابنِ عبد الحکم

مصر میں اشہب کے بعد مالکیوں کی امامت عبد الحکم کو نصیب ہوئی، وہ مصر کے سب سے بڑے عالم و فقیہ تھے۔ یوں بھی دولتمند تھے۔ مصر میں انھیں ہر طبقہ میں عزت حاصل تھی۔ وہ بڑے فیاض اور علمار کے بڑے قدردان تھے۔ اشہب کی طرح تنگ دل اور غصیلے نہ تھے۔ ابن خلکان نے القفاعی کی روایت نقل کی ہے کہ امام شافعیؒ جب مصر آئے تو انھوں نے ان کی خدمت میں چار ہزار دینار پیش کیے جن میں سے ایک ہزار خود دیئے تھے اور تین ہزار دینار اپنے دوستوں سے جمع کیے تھے اور اپنے بیٹے محمد کو ان کی خدمت میں پیش کیا کہ اسے تعلیم دیں۔

ابنِ عبد الحکم مصر کے بہت بڑے مؤرخ بھی ہیں۔ ان کی کتاب سیرت عمر بن عبد العزیز بہت مشہور تصنیف ہے۔ انہوں نے ۲۱۴ھ میں وفات پائی اور حضرت امام شافعیؒ کے پہلو میں دفن ہوئے۔

التنوخی

یہ ابن القاسم، ابنِ وہب اور اشہب کے شاگرد تھے۔ مغرب میں ان سے بڑا کوئی مالکی فقیہ نہ تھا۔ قیروان کے قاضی بنائے گئے تھے۔ اور المدوّنہ ان ہی کی طرف منسوب ہے۔ فقہِ مالکی میں اسے بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اسے انہوں نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے۔ قیروان میں یہی کتاب مالکیوں کا مرجع رہی۔ ابن القاسم، سحنون التنوخی پر بہت مہربان تھے اور انہیں اپنے دوسرے شاگردوں سے ترجیح دیتے تھے۔

ابن خلکان فرماتے ہیں کہ التنوخی سے لوگوں نے بہت فیض پایا اور مغرب میں ان کے سبب مذہب مالکی خوب پھیلا۔ ۲۴۰ھ میں وفات پائی۔

الثعلبی

مالکی فقہار میں ابو محمد عبد الوہاب بن علی الثعلبی البغدادی کو بھی بڑی شہرت نصیب ہوئی۔ انہوں نے مذہب میں کئی کتابیں تصنیف کیں۔ جن میں "التلقین" "المعونہ" بہت اہم ہیں۔

"التلقین" کے متعلق ابن خلکان فرماتے ہیں :-

"ھو مع صغیر حجمہ من خیار الکتب واکثرھا فائدۃ"[1]

وہ اپنے حجم کے صغر کے باوجود بہترین کتابوں میں سے ہے اور بہت مفید ہے۔ خطیب اور ابن بسام نے بھی ان کا ذکر کیا ہے۔ اور ان کو فقہائے مالکیہ میں بہت بڑا فقیہ مانا ہے۔ ۴۲۲ھ میں انتقال فرمایا۔

ابن الحاجب

ابو عمرو عثمان بن عمر بھی اپنے زمانہ میں بہت مشہور ہوئے۔ وہ عزّ الدین موسک الصلاحی کے حاجب یا وزیر اعظم کے بیٹے تھے۔ مصر میں تعلیم پائی اور دمشق میں آن کر زاویہ مالکیہ میں مسند درس بچھائی۔ اور مختصر کے نام سے فقہ میں ایک جیّد کتاب تصنیف کی۔ وہ صرف و نحو کی مشہور کتابوں شافیہ اور کافیہ کے مصنف ہیں۔ ۶۴۰ھ میں فوت ہوئے۔

الاسکندرانی

ابوالحسن علی بن الانجب بھی بڑے فقہائے مالکیہ میں گنے گئے ہیں۔ وہ حدیث کے سبب بھی بہت ممتاز تھے۔ اسکندریہ میں چشمۂ فیضِ عام جاری کیا۔ ۶۱۱ھ میں انتقال فرمایا۔

المازنی

ابو عبداللہ محمد بن علی المازنی۔ بڑے علماء میں سے تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کی تھیں۔ کتاب المعلم کے نام سے صحیح مسلم کی شرح لکھی۔ صقلیہ کے شہر مازن کے رہنے والے تھے۔ ۵۳۶ھ میں وفات پائی۔

---

[1] ابن خلکان جز ۲ ص ۳۸۵ — [2] ابن خلکان جز ۳ ص ۴۱۳

خالد سعید

# علمی رسائل کے خاص مضامین

۱۔ ادبی دنیا۔ لاہور شمارہ ۱۰

| | |
|---|---|
| علم کلام کے اخبات و نتائج | علی عباس جلال پوری |
| آہنی پردے کے پیچھے | بیگم اختر ریاض |
| ین اور رینگ | وزیر آغا |
| ذوق کا فارسی کلام | ڈاکٹر محمد باقر |
| صبح تہذیب کا انسان | (بحث و نظر) |

۲۔ میثاق۔ لاہور۔ مئی ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| تفسیر سورۂ بقر | امین احسن اصلاحی |
| اصولِ تفسیر | خالد مسعود |

۳۔ ترجمان القرآن۔ لاہور۔ اپریل ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| تفہیم القرآن | ابوالاعلیٰ مودودی |
| مغربی مادیت کے ماخذ | مریم جمیلہ۔ ترجمہ عثمان غنی |

۴۔ چراغِ راہ۔ کراچی۔ اپریل۔ مئی ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| راہِ حق میں استقامت | محی الدین ایوبی |
| کتاب الاصنام کا ایک ورق | ابن ہشام الکلبی۔ ترجمہ شہیر نیازی |
| اسلام اور دورِ جدید | ابوالاعلیٰ مودودی |

۵- زندگی - رامپور (یو-پی) مئی ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| امر بالمعروف ونہی عن المنکر | جلال الدین عمری |
| بڑھتی ہوئی آبادی کا مسئلہ اور اسلام | عبد الباری |

۶- برہان - دہلی - مئی ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| لا مذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر | محمد تقی امینی |
| امیر شکیب ارسلان | احتشام احمد ندوی |

۷- معارف - اعظم گڑھ - مئی ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| اسلامی ہند میں علوم عقلیہ کا رواج | شبیر احمد خاں غوری |
| عرب میں آباد ہندوستانیوں کو دعوتِ اسلام | قاضی اطہر مبارک پوری |
| عہد عتیق کے ایک واقعہ کی تحقیق | محمود الحسن |
| ابو عثمان جاحظ | ضیاء الدین اصلاحی |

۸- سب رس - حیدرآباد (دکن) مئی ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| میر تقی میر کا کلیاتِ فارسی | اکبر الدین |
| ہند قدیم کے افادی فلسفہ کی ایک شاخ | جلال شاہ جہان پوری |

۹- البلاغ - بمبئی - مئی ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| مطالعات و تعلیقات | قاضی اطہر مبارک پوری |
| عرب قومیت اور اس کا پس منظر | لطف اللہ |

۱۰- نوائے ادب - بمبئی - اپریل ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| غالب اور نفسیاتی کشمکش | ڈاکٹر ظہیر الدین صدیقی |
| غالب اور ذوق کے سہرے | طلعہ رضوی برق |
| شاہ صدر الدین میسوری | سخاوت مرزا |

# اُردو مطبوعات ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

## ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی:۔ مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں ماہیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترامِ آدم صورت و معنی، عالم اسباب اور جبر و قدر کے بارے میں رومی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰/۳ روپے

تشبیہاتِ رومی:۔ یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے اس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سا ناقدِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لیکر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۸ روپے

اسلام کا نظریۂ حیات:۔ یہ خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب "اسلامک آیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقاید کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریۂ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے قیمت ۸ روپے

## مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلہ اجتہاد:۔ قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے

افکارِ غزالی:۔ امام غزالی کے شاہکار "احیاء العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ۔ قیمت ۵۰/۸ روپے

سرگذشتِ غزالی:۔ امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ۔ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے

تعلیماتِ غزالی:۔ امام غزالی نے اپنی بے نظیر تصنیف "احیاء" میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے اس کی تہ میں کیا فلسفہ کارفرما ہے یہ کتاب انہی مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص ہے اور اس کے مقدمہ میں تصوف کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابنِ خلدون:۔ عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت ۲۵/۴ روپے

## مولانا محمد جعفر پھلواروی

الدین یسر:۔ دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۶ روپے

مقامِ سنت:۔ وحی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباعِ حدیث کا ضروری ہے

یا سنت کا؟ مسائلِ حدیث میں کہاں تک رد و بدل ہو
سکتا ہے؟ اطاعتِ رسول کا کیا مطلب ہے؟ اس کتاب
میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰، ۱ روپے

ریاض السنۃ:- ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند
حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی
تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

گلستانِ حدیث:- یہ ان چالیس مضامین کی شرح ہے
جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام
کی تشریح ہیں۔ قیمت ۵۰، ۳ روپے

پیغمبرِ انسانیت:- سیرتِ رسولؐ پر یہ کتاب ایک بالکل
نئے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے
نازک سے نازک مراحل پر آنحضورؐ نے انسانیت اور اعلیٰ
قدروں کی کس قدر محافظت فرمائی ہے۔ قیمت

اسلام اور موسیقی:- اس کتاب کے مطالعے سے آپ کو معلوم
ہوگا کہ اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل
کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵، ۲ روپے

ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز:- نکاح، جہیز،
طلاق، تعدد ازدواج، خلع، مہر، ترکہ غرضیکہ ازدواجی
زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق
قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمتِ عملی پر
مبنی ہیں۔ قیمت ۲۵، ۱ روپے

مسئلۂ تعدد ازدواج:- تعدد ازدواج جیسے اہم اور
پیچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب و سنت
کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵، ۱ روپے

تحدیدِ نسل:- پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ
نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائل زندگی اور انسانی
آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدیدِ نسل ضروری ہے
اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو
کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ پیسے۔

اجتہادی مسائل:- شریعت نام ہے قانون کا جو
ہر دور میں نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح
ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت
کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سرِ نو
جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد
مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰، ۴ روپے

زیر دستوں کی آقائی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب
طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآرا کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ
ترجمہ قیمت ۵۰، ۳ روپے

الفخری:- یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ
ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا شمار معتبر
ماخذ میں ہے۔ بے لاگ تبصرے اور تنقید کی بنا پر اس
کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے قیمت ۲۵، ۵ روپے

## بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

**حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق:۔** عصری تقاضوں کی روشنی میں حقایق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

**تاریخ تصوف:۔** تصوف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم الشان اضافہ کیا ہے اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ر۴ روپے

## مولانا رئیس احمد جعفری

**اسلام اور رواداری:۔** قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں قیمت حصہ اول ۵۰ر۷ روپے حصہ دوم ۵۰ر۷ روپے

**سیاست شرعیہ:۔** اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا۔ جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

**اسلام میں عدل و احسان:۔** قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۵۰ر۶ روپے

## شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے

**تاریخ جمہوریت:۔** قبائلی معاشروں اور یونان قدیم سے لیکر عہد انقلاب اور دور حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آنرز کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

**انڈونیشیا:۔** جمہوریۂ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، معاشی و ثقافتی تحریکوں۔ قومی اتحاد و استحکام کی جدوجہد نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آجاتا ہے قیمت قسم اعلیٰ ۹ روپے قسم دوم ۷ روپے

**سرسید اور اصلاحِ معاشرہ:-** اس کتاب میں بڑی خوبی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرسید کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی زوال پذیر قوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن گئیں مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (زیر طبع)

**اسلام کی بنیادی حقیقتیں:-** اراکینِ ادارہ
اس کتاب میں ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے

**محمد مظہر الدین صدیقی** (سابق رفیقِ ادارہ)

**اسلام اور مذاہبِ عالم:-** مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کر کے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۴،۵۰ روپے

**اسلام میں حیثیتِ نسواں:-** مساواتِ جنسی، ازدواجی زندگی، طلاق، پردہ اور تعددِ ازدواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۱،۷۵ روپے

**اسلام کا نظریۂ اخلاق:-** قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

**اسلام کا نظریۂ تاریخ:-** اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۳،۵۰ روپے

**اسلام کا معاشی نظریہ:-** عہدِ جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۱،۲۵ روپے

**دینِ فطرت:-** اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔ دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱،۷۵ روپے

**عقاید و اعمال:-** عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقاید کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ

**مقامِ انسانیت:-** مخالفینِ اسلام کے اس اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادرِ مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا قیمت ۱،۲۵ روپے

**خواجہ عباداللہ اختر** (سابق رفیقِ ادارہ)

**مشاہیرِ اسلام:-** تاریخ اسلام کے چند مشاہیر کے حالات و سوانح مورخانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔
قیمت ۶ روپے

مذاہبِ اسلامیہ:۔ مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث ۔ قیمت:۔ ۶ روپے

بیدل:۔ مرزا عبدالقادر بیدل کی بلند پایہ شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۵۰ء ۷ روپے

اصول فقہ اسلامی:۔ قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوقِ انسانی:۔ قیمت ۵۰ء ۱ روپے۔

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت:۔ ۲۵ء ۱ روپے

## ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ)

قرآن اور علم جدید:۔ اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے ۔ قیمت ۵۰ء ۶ روپے

اسلام کا نظریۂ تعلیم:۔ اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے۔ اس کی وضاحت ہے قیمت ۲۵ء ۱ روپے

## دیگر تصانیف

تہذیب و تمدن اسلامی:۔ رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و ارتقاء کی ایک جامع تاریخ ہے ۔ قیمت حصہ اول ۶ روپے حصہ دوم ۵۰ء ۷ روپے، حصہ سوم ۷ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں:۔ عبدالمجید سالک

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برعظیم پاک و ہند کو گذشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا ۔ اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا ۔ قیمت ۱۲ روپے۔

مآثر لاہور:۔ سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے ۔ "اربابِ سیف و سیاست" میں قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے ۔ اور دوسرا حصہ "صاحبانِ علم و قلم" لاہور کے مشائخ علماء مصنفین و شعراء سے متعلق ہے ۔ ۵۰ء ۶ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار:۔ رشید احمد

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مسلمان مفکروں اور مدبروں کے سیاسی نظریات پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریۂ مملکت کی بخوبی وضاحت کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے ۔

قیمت ۷۵ء ۵ روپے

اقبال کا نظریۂ اخلاق:۔ سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفۂ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت مجلد ۴ روپے

غیر مجلد ۳ روپے۔

**مسئلہ زمین اور اسلام:** ــــــ شیخ محمود احمد

زرعی مسائل کا حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے نہایت اہم ہے اور یہ کتاب اس مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سعی بلیغ ہے۔ قیمت ۴،۲۵ روپے

**سکھ مسلم تاریخ:** ــــــ ابوالامان امرتسری

اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، سکھ تاریخ اور حقایق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۴،۵۰ روپے

**گرنتھ صاحب اور اسلام:** ــــــ ابوالامان امرتسری

گورو نانک جی اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر تھے۔ اور انہوں نے اپنی بانی میں قرآن حکیم کی آیات اور احادیث نبوی کو کس طرح پیش کیا ہے۔

قیمت ۶،۵۰ روپے

**اسلام اور تعمیر شخصیت:** ــــــ عبدالرشید

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی شخصیت کی تکمیل انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے قرآن پاک نے تعمیر شخصیت کے لوازم بہت عام فہم انداز میں بیان کر دیئے ہیں اور رسول مقبول کا مقرر کردہ ضابطۂ حیات اس کے حصول کا نہایت موثر ذریعہ ہے۔ قیمت ۴،۵۰ روپے

**اسلامی اصول صحت:** ــــــ فضل کریم فارابی

قرآن کریم اور رسول مقبولؐ نے انسانی صحت کی بقاء و تحفظ کے لیے نہایت عمدہ اصولوں کی تعلیم دی ہے۔ جن کو سامنے رکھ کر اس کتاب میں صحت کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۲،۵۰ روپے

## تراجم

**طب العرب:** ــــــ حکیم علی احمد نیر واسطی

ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عریبین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات۔ قیمت ۷،۲۵ روپے

**ملفوظات رومی:** ــــــ عبدالرشید تبسم

یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ مافیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔

قیمت ۷،۲۵ روپے

**حیات محمدؐ:** ــــــ ابویحیٰی امام خاں نوشہروی

مصر کے یگانۂ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۲۲،۵۰ روپے

**فقہ عمرؓ:** ـ مترجمۂ امام خان۔ یہ کتاب شاہ ولی اللہؒ کی تالیف رسالہ "مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے قیمت ۴،۵۰ روپے

**تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ:** ـ محمد حسین زبیری

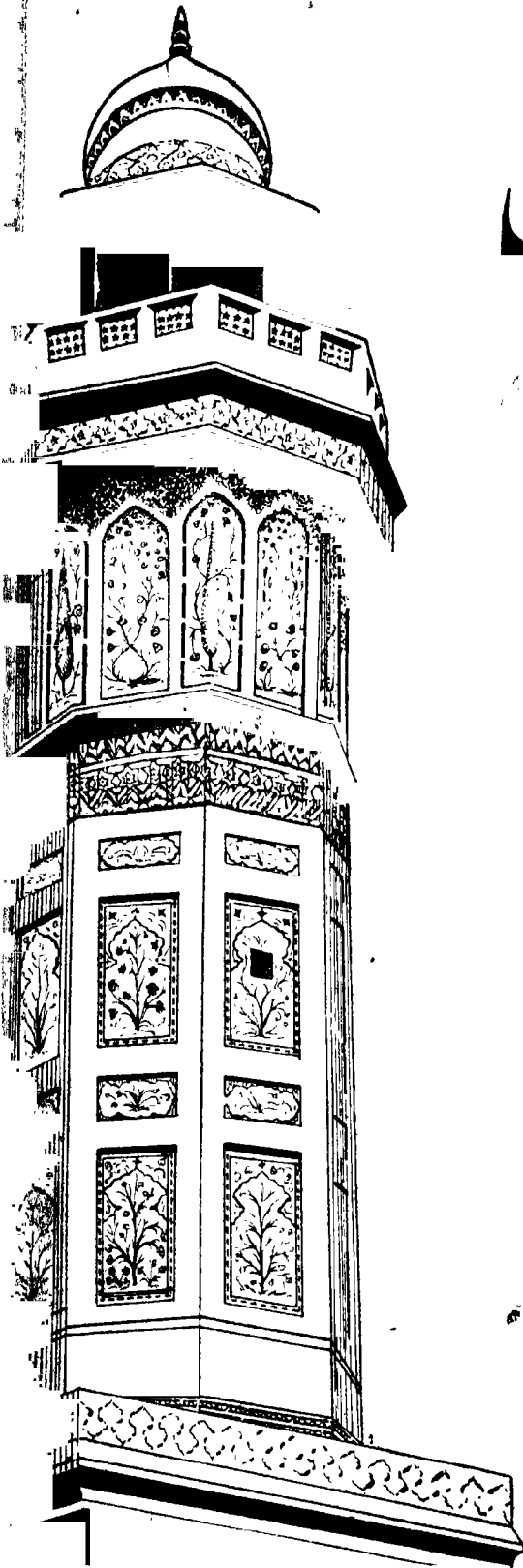
ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ (زیر طبع)

Regd. No. L. 6033 JUNE 1963

ماہنامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

# ثقافت

جولائی ۱۹۶۳

افت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

## ENGLISH PUBLICATIONS

ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12

ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10

METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3.75

FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Re. 0.75

MUHAMMAD THE EDUCATOR

*By* Robert L. Gulick
Rs. 4.25

QUR'ANIC ETHICS

*By* B. A. Dar
Rs. 2.50

★

KEY TO THE DOOR

*By* Captain T. S. Pearce
7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12

WOMEN IN ISLAM

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7

ISLAM AND THEOCRACY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 1.75

FALLACY OF MARXISM

*By* Dr. Mohammad Rafiuddin
Rs. 1.25

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

*By* B. A. Dar
Rs. 10

SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

*By* Dr. S. M. Yusuf
Rs. 2.50

**INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**

**CLUB ROAD, LAHORE—3**

جولائی ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ —————— شمارہ ۷

## ادارۂ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اراکین

محمد حنیف ندوی   محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار   رئیس احمد جعفری

مدیران معاون

شاہد حسین رزاقی   عارف ذبیح

سالانہ: چھ روپے —————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

# ترتیب



---


| طابع و ناشر | مطبوعہ | مقامِ اشاعت |
|---|---|---|
| پروفیسر ایم۔ ایم شریف | دین محمدی پریس لاہور | ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور |

محمد حنیف ندوی

# تأثرات

جب نئے علم الکلام کی ضرورت واضح ہو چکی۔ اور اس حقیقت کو تسلیم کر لیا گیا کہ موجودہ دور کے علوم وفنون، مزاج، اور رجحانات بالکل ہی جدید محتویات، جدید انداز استدلال اور جدید زبان اور جدید اسلوب اظہار چاہتے ہیں تو اس کے بعد لازم آتا ہے کہ ہم سب سے پہلے اس علم الکلام کے محتویات کی ایک فہرست پیش کریں، جسے آیندہ چل کر ہمارے ایمانیات کو زندگی بخشنا اور جلا دینا ہے۔ اور پھر بتائیں کہ فکر و نظر کے ان موضوعات کے کن کن نقاط پر بحث ہونا چاہیے۔ اور اثبات و تائید کے کن کن پیمانوں سے اس سلسلہ میں کام لینا چاہیے۔ ہماری رائے میں بدرجۂ غایت اہمیت کے حامل موضوع حسب ذیل ہیں:-

۱- اثباتِ باری۔

۲- کیا یہ عالم ہست و بُود حقیقی ہے اور خارج میں موجود ہے یا محض ذہن کی کرشمہ سازی اور تجرید کا نتیجہ ہے۔

۳- کیا روح کا الگ وجود پایا جاتا ہے اور بقائے روح کے معنی شخصیت کے بھرپور اظہار کے ہیں۔

۴- ہماری تہذیبی اقدار کی تعیین میں کیا اصول کارفرما ہونے چاہئیں۔

۵- کیا معاشرہ ایک تبدیل پذیر حقیقت ہے۔ اور اس کی تبدیلیوں سے فقہ و قانون کے فلسفے بدلتے ہیں۔

۶- ہمارا سیاسی تصور کس نوع کے انداز سیاست کا مقتضی ہے؟ اور

۷۔ ہمارا اخلاقی تصور کن بنیادوں پر استوار ہے؟ یا ہمارے اخلاقیات یونانی تصور سے کن معنوں میں مختلف ہیں۔

اس تفصیل کے بعد آئیے ہم ترتیب وار ان تمام عنوانوں پر اظہارِ خیال کریں۔

اثباتِ باری کا موضوع ہمارے لیے اولیں اہمیت کا حامل ہے۔ کیونکہ اسی پر ہمارے ایمانیات کا تمام تر دارومدار ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کا وجود برحق ہے تو مذہب و اخلاق اور اقدارِ حیات کے لیے معقول وجۂ جواز موجود ہے۔ لیکن اگر اسی جانِ جہاں اور منتہائے آرزو کا وجود نہیں ہے تو پھر فکر و نظر کا پورا ڈھانچہ ہی بدل جاتا ہے۔ پھر نہ اخلاقیات میں وہ استواریاں رہتی ہیں نہ قانون تقدیس کا حامل قرار پاتا ہے نہ روح کی بے قراری بے چین کرتی ہے نہ آخرت و عقبیٰ کی کھٹک قلب و ذہن میں خلش پیدا کرتی ہے اور نہ اقدارِ حیات کا مسئلہ اتنا اہم رہتا ہے کہ اس کے لیے جانِ عزیز کو خواہ مخواہ پریشان کیا جائے۔ انکارِ خدا کی صورت میں زندگی کا کوئی نصب العین شخصی انا کے حدود سے آگے بڑھ کر ہمہ گیری اور عالمگیری کی سطح پر فائز نہیں ہو سکتا اور نہ نیکی و سعادت کے ساتھ ایسا لگاؤ و وابستگی ہی محسوس کر سکتا ہے زیادہ صحیح تر پیرایہ بیان میں یوں کہیئے کہ اللہ تعالیٰ کا تصور انسانی زندگی کو جو ایک طرح کی بے لوث اور اونچی اجتماعیت بخشتا ہے اور اخلاقیات یا قانون و مذہب کے لیے جو عالمگیر پیمانے عطا کرتا ہے نیز اعمال میں اخلاص اور محبت کے جن پاکیزہ دواعی کو ابھارتا ہے خدا کا انکار کر کے ہمیں اِن سب نعمتوں سے دستکش ہونا پڑے گا۔

خدا کا مسئلہ ہمارے لیے گوشت پوست اور روح و جان کا مسئلہ ہے۔ ڈیکارٹ کی تجربیت کا نقطۂ آغاز اگر شعور و احساس کی اس کیفیت کو قرار دیا جا سکتا ہے کہ "چونکہ میں ہوں اس لیے دنیا کے ہست و بود کا بھی وجود ہے۔" تو ہمارے ذوق و وجدان کی اساس یہ جملہ ہے کہ "اگر خدا ہے تو اقدار حیات کا یہ کارخانہ بھی قائم ہے اور اگر یہی مصدرِ حیات، منبعِ اقدار اور جانِ تمنا نہیں ہے تو پھر ہمارے لیے کوئی عقیدہ، عقیدہ نہیں رہتا۔" ہمارے احساسات و جذبات اس سلسلہ میں کچھ اس نوعیت کے ہیں کہ اگر ہمیں اس صورتِ حال کا مقابلہ کرنا پڑے کہ یا تو ہم اللہ تعالیٰ کے وجودِ باجود کو تسلیم کریں

اور یا کائنات مادی کی نمایاں و محسوس حقیقتوں پر ایمان لائیں تو ہم کائنات مادی کی جملہ کرشمہ سازیوں کا انکار کر دینگے یکسر اللہ تعالیٰ سے کسی صورت میں بھی قطع تعلق نہ کر سکیں گے۔

لیکن جذبات و احساسات ہی سب کچھ نہیں ہیں۔ آج اللہ تعالیٰ کے وجود کا روز روشن میں انکار کیا جا رہا ہے اس لیے ہمیں اس مسئلہ پر خالص معروضی نقطہ نظر سے غور کرنا ہوگا اور بتانا ہوگا کہ اثبات باری پر کون دلائل زیادہ لایق قبول ہیں۔ اس سلسلہ میں اہم نکتہ یہ ہے کہ کانٹ نے وجود باری کے متعلق روایتی دلائل (کونی، غایتی اور وجودی) پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کی قدرے وضاحت کر دی جائے۔ تاکہ جو لوگ اس مسئلہ پر فکر و نظر کے قافلوں کو آگے بڑھانا چاہتے ہیں وہ اس امر کو ملحوظ رکھیں کہ ان کا کام بعینہ انہیں مدرسی دلائل کو دہرا دینا نہیں ہے بلکہ یا تو ان سے بالکل مختلف روش اختیار کرنا ہے، اور اثبات و تائید کے نئے اسلوب و نہج کو اپنانا ہے۔ اور یا پھر تفصیل سے یہ بتانا ہے کہ کانٹ کی تنقید میں کیا خلل ہے؟

اثبات باری کے سلسلہ میں یہ دو ہی طرز عمل ہیں جن سے اس دور کا انسان مطمئن ہو سکتا ہے تنقید کی وضاحت سے پہلے ہمارے اردو دان حضرات اس بات کو ملحوظ رکھیں کہ کانٹ پہلا شخص ہے جس نے نہایت دقت نظر سے انسانی براہین کا کھوکھلا پن واضح کیا ہے کہ جن پر مدرسی حکماء صدیوں سے اتفاق کرتے چلے آئے ہیں۔ اور بتایا ہے کہ وجود باری کا مسئلہ جس منطقی اہمیت کا حامل ہے وہ دلائل کی اس نوعیت سے حل ہوتا ہوا نظر نہیں آتا، لہٰذا اس کے لیے ان سے زیادہ استوار، زیادہ قطعی اور سمجھ میں آنے والا طریق اختیار کرنا چاہئے۔ کانٹ کی تنقید ایک مخالف، یا ملحد کی تنقید نہیں، جو خدا کو نہ مانتا ہو، یا جو خدا کو نہ ماننا چاہتا ہو، بلکہ ایک ایسے مخلص ذہن حکیم کی تنقید ہے کہ جس کی عبقریت اُن فرسودہ و ناکافی دلائل سے مطمئن نہیں ہو پاتی کہ جن پر صدیوں سے مدرسی حکماء نے الٰہیات کا کاخ بلند تعمیر کر رکھا تھا۔

دلیل کونی اس عام تاثر پر مبنی ہے کہ ہر ہر حادث و نو پیدا شئ کے لیے چونکہ ایک علت درکار ہے جو اس کو کتم عدم سے نکالے اور سطح وجود پر فائز کرے، لہٰذا اس عالم کے لیے بھی ایک علت چاہیئے کہ

جس کی طرف تخلیق و ابداع کی طرفہ طرازیوں کو منسوب کیا جا سکے۔ اس دلیل پر حسب ذیل تین اعتراضات وارد ہوتے ہیں:۔

(۱) یہ دلیل اس وقت نتیجہ خیز ثابت ہو سکتی ہے جب ہم پہلے ہی قدم پر اس حقیقت کو تسلیم کر لیں کہ یہ عالم پہلے معدوم محض تھا اور پھر کسی تخلیقی قوت نے اسے وجود سے بہرہ ور کیا ہے۔ حالانکہ یہی بات متنازع فیہ اور ثبوت طلب ہے۔ ہم یہ تو جانتے ہیں کہ اس عالم نے اجمال سے تفصیل کی طرف قدم بڑھائے ہیں۔ اور وجود کی ہر ہر سطح میں ارتقاء و تغیر کا عمل جاری رہا ہے۔ مگر یہ کہ یہ عالم کبھی سرے سے موجود ہی نہیں تھا۔ اس کا کوئی ثبوت ہمارے پاس نہیں۔ اس بنا پر یہ دلیل مصادرۃ علی المطلوب (PETITO PRINCIPII) کے مغالطہ کا شکار ہو جاتی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جو بات بجائے خود ثبوت طلب ہے۔ اسی کو بطور دلیل و برہان کے پیش کیا جائے۔

(۲) اور اگر یہ بات صحیح ہے کہ عالم وجود کسی نہ کسی سطح پر ہمیشہ فائز رہا ہے تو اس کا معنیٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حیثیت محض ایک کاریگر اور صناع کی رہ جاتی ہے خالق و آفرینندہ عالم کی نہیں کہ جس نے مختلف عناصر، ذرات اور اشیاء میں ترکیب و امتزاج پیدا کیا ہے۔ اور اگر تخلیق و ابداع کو تھوڑی دیر کے لیے صفت تسلیم بھی کر لیا جائے جب بھی اس سے ایک ہمہ صفت موصوف خدا کا تصور مرتسم نہیں ہوتا ہے۔

(۳) اس دلیل میں تیسرا بنیادی نقص یہ ہے کہ آگے چل کر یہ خود تعلیل کے پرزور طلسم کو توڑ دینے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر ہر ہر شئ ایک علت کی متقاضی ہے تو اللہ تعالیٰ کا وجود کیوں علت کا طالب نہیں ہو سکتا۔ اور اس سلسلہ تعلیل کو کیوں لانہایہ تک وسعت پذیر نہیں مانا جا سکتا۔ اور اگر بالفرض اللہ تعالیٰ کے حریم ناز تک جا کر اسے بہرحال ختم ہونا ہی ہے تو اسے یہیں کیوں نہ ختم کر دیا جائے۔

---

محمد جعفر پھلواروی

# اسلام اور فطرت

(سلسلہ کے لیے دیکھئے ثقافت مئی ۱۹۶۳ء)

## چند اوامر و نواہی اور فطرت

علمائے دین نے دین کے چار بڑے حصے کیے ہیں:

(۱) عقائد یعنی ایسے حقائق جن کو بغیر کسی شبہ و شک کے پورے یقین کے ساتھ مان لیا جائے اور پورے نظامِ زندگی کی عمارت انھی بنیادوں پر قائم کی جائے۔

(۲) عبادات (مناسک) چند ایسے مراسم پرستش جن سے یہ اظہار ہو سکے کہ ان عقائد پر واقعی ایمان ہے۔ (اس کے لیے عبادات کی بجائے مناسک کا لفظ زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے کیونکہ "عبادت" کا تعلق پورے نظامِ زندگی سے ہے نہ کہ فقط مراسم پرستش سے)

(۳) اخلاق - انفرادی و اجتماعی کردار و سیرت۔

(۴) معاملات - دوسروں سے برتاؤ اور باہمی روابط۔

یہ چاروں اجزا ایک دوسرے سے اس طرح وابستہ و پیوستہ اور ایک دوسرے میں اس طرح مدغم ہیں کہ ان کا الگ الگ تصور قائم نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ ہر ایک کا مقام، باہم پیوستہ ہونے کے باوجود، جدا جدا بھی ہے، قریباً اسی طرح جس طرح ایک درخت کے مختلف اجزا مثلاً جڑ، تنہ شاخیں اور برگ و بار ہوتے ہیں یا ایک انسان کے اندر دل، دماغ، معدہ، پھیپھڑے، خون وغیرہ ہوتے ہیں جو اپنی علاحدہ علاحدہ انفرادیت بھی رکھتے ہیں اور اس کے باوجود ایک دوسرے کے بغیر بے کار بھی ہیں۔

اسلام کے یہ چاروں اجزا جداگانہ نوعیتوں سے فطرت کے عین مطابق ہیں۔ عقائد اور

مناسک پر بحث اس وقت میرے موضوع میں داخل نہیں۔ صرف اخلاق و معاملات کی وہ مثالیں پیش کرنی مقصود ہیں جو عین فطرت کے مطابق ہیں۔ ان میں بھی فقط چند ــــ تاہم مختصراً اتنا بھر ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ عقائد و مناسک بھی عین مطابقِ فطرت ہیں۔ نادیدہ حقیقتوں پر غائبانہ ایمان لے آنا کس انسان کی فطرت میں موجود نہیں۔ اگر ہمارے یقین و ایمان کا جائزہ لیا جائے تو اس کا تین چوتھائی حصہ ایسا نکلے گا جس پر ہمارا ایمان تحقیقی نہیں تقلیدی ہے اور مشاہداتی نہیں غائبانہ ہے۔ جس فن کا ہمیں تجربی علم نہیں ہوتا اس کے بیان کردہ رموز کو ہم صرف اس لیے مان لیتے ہیں کہ اس فن کا فلاں ماہر یوں کہتا ہے یا اس نے ایسا لکھا ہے حالانکہ بارہا یہ بھی تجربہ ہو چکا ہے کہ بعض فن کے ماہرین کے فلاں فلاں نظریے غلط بھی ثابت ہوتے ہیں، اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ یہ غلط بھی کسی وقت غلط ہو جائے۔ پھر وہ ایمان بالغیب کیونکر خلافِ فطرت تسلیم کیا جا سکتا ہے جس کا معلم ایک سچا، دانا، بے غرض، پختہ کردار ــــ رسول و نبی ــــ ہو اور اپنے معاملے کو شک و شبہہ کے ساتھ نہیں بلکہ پورے جزم و یقین کے ساتھ، اور کسی مغالطۂ فہم کی وجہ سے نہیں بلکہ پورے شعور و دانست کے ساتھ، اور رواروی میں وقتی طور پر نہیں بلکہ ساری عمر بار بار کی تکرار کے ساتھ پیش کرے اور بڑی سے بڑی آزمائش بھی اسے اس کے اظہار سے نہ ہٹا سکے۔ اور صرف اسی قدر نہیں بلکہ اس نے اپنے پیش کردہ حقائق میں کبھی کسی مصلحت سے ادنیٰ سے ادنیٰ ترمیم بھی نہ کی ہو اور پھر اسی حقیقت کو ہزاروں ویسے ہی سچے، عاقل، بے لوث اور پختہ سیرت انسان (انبیاء) بھی کہہ چکے ہوں۔ (اور کروڑوں بلند انسانوں نے بعد میں بھی تسلیم کر لیا ہو)؟ فرمایئے ایسی حقیقت کو ذاتی مشاہدے کے بغیر اگر ایک انسانِ کامل پر اعتماد کر کے مان لیا جائے تو یہ ایمانِ غائبانہ فطرت کے خلاف ہو گا یا عین فطرت؟ ہم میں کتنے ہیں جنھوں نے ایٹم یا امیبا یا دوسرے جراثیم کو بچشم خود خوردبین سے دیکھا ہے؟ کس کس نے الیکٹرون، نیوٹرون اور پروٹون کی عجیب الحرکت گردشوں کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا ہے اور کون کون سے اہل علم محقق ہیں جنھوں نے ایتھر کو اسی طرح محسوس کیا ہے جس طرح اس کے دریافت کرنے والوں نے کیا ہے؟ اگر ان چیزوں پر ایمان بالغیب

لایا جاسکتا ہے اور یہ ایمان فطرت کے خلاف نہیں ـــــ دراں حالیکہ ان نظریات میں آئندہ بہتری ترمیمات بھی متوقع ہیں ـــــ تو ان انبیاء کے پیش کردہ تصورات پر ایمان لانا کیوں خلاف فطرت ہوگا جن کی سیرت، دماغ، قوتِ فکر، ذریعۂ علم ہر چیز بلند تر سطح پر متمکن ہے اور بے داغ ہے؟

ایمان بالغیب یعنی غائبانہ یقین کی حقیقت تسلیم کر لینے کے بعد اس کے مطابق "مناسک" کا ادا ہونا بھی عین فطرت ہے۔ کسی ریاست کی وفاداری کا اظہار اس کے جھنڈے کو سلامی دے کر ہوتا ہے حالانکہ اہلِ ریاست کے مسائلِ زندگی کا اس رسم سے کوئی تعلق نہیں۔ محبت کا اظہار جان و مال، وقت اور دوسری متاعِ عزیز کے ایثار سے ہوتا ہے، حالانکہ اگر یہ نہ کیا جائے تو محبت میں کوئی کمی نہیں آتی ـــــ وفاداری، اعتماد، خوف، محبت، امید وغیرہ کا اندرونی جذبہ اپنے اظہار کے لیے خود ایک شکل اختیار کر لیتا ہے۔ بس یہی ہے وہ چیز جو اگر عبودیت و بندگی کے اظہار کے ساتھ ہو تو اسے مناسک اور فقہا کی اصطلاح میں عبادات کہتے ہیں۔ یہ چند مراسم پرستش ہوتے ہیں جو بے ساختہ بھی ہوسکتے ہیں اور کسی قدر تکلف و آورد کے ساتھ بھی۔ یہ نفسِ شئے عین فطرتِ انسانی ہے۔ رہے اظہار کے طریقے تو وہ "فطرتِ عقل" کے مطابق ہیں جس کا ذکر آگے آئے گا۔

عقائد و عبادات پر بحث اس وقت پیشِ نظر نہیں۔ صرف ربطِ مابعد کے لیے چند اشارے کر دیے گئے ہیں۔ اس سے آگے اخلاق و معاملات ہیں۔ ان دونوں پر بھی بہ تمام و کمال بحث اس وقت ممکن نہیں اور نہ ہر ہر پہلو کو ایک ہی صحبت میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ ہم اس موقعے پر صرف چند مثالیں پیش کریں گے جن سے یہ اندازہ ہوسکے گا کہ ان کے تجزیہ و تحلیل میں بھی قرآن نے فطرتِ انسانی ہی کو پیشِ نظر رکھا ہے اور اسلام اپنے اس حصے کے لحاظ سے بھی عین دینِ فطرت ہی ہے۔

ان تشریحات میں قدم رکھنے سے پہلے یہ خوب ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اخلاق اور معاملات دراصل ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ اخلاق ہوتے ہی اس لیے ہیں کہ معاملات درست و راست ہوں اور معاملات کی راستی و درستی اخلاق ہی کا مظہر ہوتی ہے۔ اخلاق کا تنہا انسان کی اپنی ذات سے تعلق نہیں۔ انسان ہزار خلوت پسند ہو لیکن ضروریاتِ زندگی اسے کسی نہ کسی سے کوئی

ربط و تعلق پیدا کرنے پر مجبور کر ہی دیں گی اور جہاں اس کا کسی سے کسی قسم کا واسطہ پیدا ہوا اور اخلاق نے معاملات کی شکل اختیار کر لی کیونکہ اخلاق کے ظہور ہی کا دوسرا نام معاملات ہے۔ غرض ان دونوں اجزائے دین کو بالکل الگ کرنا ناممکن ہے۔ لہٰذا جو احکام اخلاق سے متعلق ہوں گے ان کا ظہور معاملات سے الگ نہیں ہوگا اور معاملات کے متعلق جو اوامر و نواہی ہوں گے وہ اخلاقی عناصر سے کبھی خالی نہیں ہوں گے۔ اس باہمی پیوستگی کے باوجود اخلاق و معاملات کے مزاج میں کچھ باریک سے فرق بھی ہیں۔ ان کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ احکام دونوں کے فطرت کے مطابق ہیں لیکن دونوں کی فطرتیں نوعیت کے اعتبار سے کسی قدر جداگانہ ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ جس نقطۂ نگاہ سے ایک اخلاقی حکم مطابقِ فطرت ہے اسی نقطۂ نگاہ سے کوئی معاملاتی حکم بھی عین فطرت ہو۔ یہ ہو سکتا ہے اور بہ کثرت اس کی مثالیں موجود ہیں کہ اخلاق اور معاملات کے تقاضے کسی وقت الگ الگ بھی ہو جائیں۔ سرسری نگاہ سے ان دونوں کا فرق یوں ظاہر کیا جا سکتا ہے:

(۱) معاملات کا قانون سے گہرا تعلق ہے اور اخلاق قانون سے بلند تر چیز ہے۔

(۲) قانونِ معاملات اخلاق کی کمی کی وجہ سے بنتے ہیں لیکن قانونِ اخلاق معاملات کی کمی کے سبب سے نہیں بنتے۔

(۳) قانونِ معاملات اخلاق کی کمی بیشی سے بدلتے رہتے ہیں لیکن اخلاقی اقدار قریباً سب غیر متبدل ہوتے ہیں۔

(۴) قانونِ معاملات کی حکومت صرف ظواہر پر ہوتی ہے اور قانونِ اخلاق دل پر حکمرانی کرتا ہے۔

(۵) قانونِ معاملات کی اصل روح اخلاق ہی ہے اور اس کی قوتِ منفذہ بھی اخلاق ہی ہیں۔

(۶) اخلاق اصل بنیاد ہے اور معاملات اس کی فرع اور مظہر ہے۔

(۷) قانون ذریعہ ہوتا ہے نفسانی شرارتوں کو روکنے کا اور اخلاق خلّاق ہے انسانی شرافتوں کا۔

(۸) قانونِ معاملات فرار کی راہیں بھی پیدا کر دیتا ہے اور قانونِ اخلاق گریز کی راہیں بند کرتا ہے۔

(۹) ایک اچھی سوسائٹی کا صرف اخلاق سے بننا تو ممکن ہے لیکن صرف قانونِ معاملات سے

بننا تقریباً محال ہے۔

(۱۰) اخلاق کو ابتدائی فطری چیز ہونے کی وجہ سے اولیت و تقدم حاصل ہے اور معاملات اس لحاظ سے موخر ہے۔

(۱۱) معاملات کا تعلق "عقل" سے ہے اور "اخلاق" کا عشق سے۔

فرض کیجیے آپ کہیں جا رہے ہیں اور کسی ویرانے میں آپ کو ایک اپاہج متعدی جلدی امراض کا مارا خون اور پیپ سے آلودہ ملتا ہے۔ عقل جو معاملات کے قانون پر حاوی ہے یہ کہے گی کہ میری خدمت سے یہ بچ تو سکتا نہیں، میرا فلاں ضروری کام قومی خدمت سے تعلق رکھتا ہے اسے موخر نہیں کرنا چاہیے۔ اگر اس کی خدمت کی جائے تو کوئی دیکھ کر نصیحت لینے والا بھی نہیں۔ اگر اسے چھوڑ دیا جائے تو کوئی ملامت کرنے والا بھی موجود نہیں علاوہ ازیں یہ متعدی مرض اگر مجھے لگ گیا تو میں بھی مارا جاؤں گا اور خدا جانے کتنوں کو میرا مرض لگ جائے ——— غرض عقل ہزار طرح کے حیلے تراش لے گی اور وہ اپنے اندر ہی اندر اپنا "معاملہ" صاف کر لے گا۔ لیکن انسانیت کا عشق جو جان ہے اخلاق کی اسے کچھ دوسرے سلوک پر آمادہ کرے گا ——— ہو سکتا ہے کہ یہ مثال سو فیصد فٹ نہ آئے اور عقل اس عشق کو بے وقوف بنا کر کچھ شاندار توجیہات بھی پیش کر دے لیکن یہ ایک واقعہ ہے کہ بعض اوقات دونوں کے تقاضوں میں باہمی کشمکش ہو جاتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ معاملات اور اخلاق ایک دوسرے میں مدغم ہونے کے باوجود اپنی انفرادی حیثیت بھی رکھتے ہیں۔ اس لیے دونوں کے احکام جداگانہ حیثیتوں سے بھی فطرت سے مطابقت رکھتے ہوں گے اور متحدہ فطرت سے بھی۔

مختصراً ہم دونوں کی فطرتوں کی مطابقت کو یوں ظاہر کر سکتے ہیں کہ معاملات کے متعلق جو احکام دیے گئے ہیں وہ "فطرتِ عقل" کے مطابق ہیں اور جتنے اخلاقی احکام ہیں وہ "فطرتِ وجدان" کے مطابق ہیں اور یہ دونوں فطرتیں انسان کے اندر موجود ہیں۔

ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ جس طرح کائنات میں ہر ایک شے کی ایک فطرت ہوتی ہے

اسی طرح "عقلِ انسانی" کی بھی ایک فطرت ہے۔ یہ فطرتِ عقل کیا ہے؟ ارتقا، دریافت، مجہول سے معلوم کو حاصل کرنا اور ایک صحیح نتیجے پر پہنچ کر مطمئن ہونا۔ اس مقصد کے لیے عقل ہر طرف ہاتھ پاؤں مارتی ہے۔ جس علم و فن کا مسئلہ ہوگا اس کی گہرائیوں میں اتر کر تہہ تک پہنچے گی اور حقیقت کا پتہ چلائے گی۔ عقل ایک بہت بڑے عاقل کی ہو یا بہت سے عقلا کی۔ ایک زمانے کے عقلا کی ہو یا بہت سے ادوار کے عقلا کی ہو۔ اس کا کام ہے ٹھیک ٹھیک نتیجے پر پہنچنا۔ مسئلہ جتنا سادہ ہوگا اتنا کم وقت لے گی اور جتنا دقیق ہوگا اتنی دیر لگائے گی۔ کتنے مسائل ہیں جن کا پہلے کوئی صحیح تصور بھی موجود نہ تھا۔ لیکن صدیوں کی مشاہداتی اور تجرباتی کاوشوں کے بعد آج عقل اس کی حقیقت کو پا گئی اور اسی طرح آگے ارتقا پر ارتقا کرتی جائے گی۔ بیسیوں حقائق ایسے ہیں جو دو اور دو چار کی طرح معلوم کرتے میں عقلِ انسانی نے بہت قلیل عرصہ لیا۔

کہنا یہ ہے کہ معاملات میں اسلام نے انسان کی جو راہنمائی کی ہے اس کے تمام اجزاء "فطرتِ عقل" کے مطابق ہیں۔ بعض حقیقتوں کو عقل بڑی حد تک پا چکی ہے اور بعض احکام ایسے ہیں کہ عقل گر پڑ کر آخر کار اسی مقام پر پہنچے گی جہاں قرآن کی وحی صدیوں پہلے پہنچ چکی ہے۔ معاملات کوئی ایسی مابعد الطبیعی قسم کی چیز نہیں جس کی تہہ تک پہنچنے میں صدیاں درکار ہوں اور پھر بھی عقلی رسائی مشکوک ہی رہے۔ معاملات روشن حقیقتیں ہیں اور فطرتِ عقل ان کی کنہ تک جلد پہنچ سکتی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ہر دور کی عقل کی ایک خاص پہنچ ہوتی ہے اور وہ وہیں تک پرواز کر سکتی ہے لیکن اسلامی قانونِ معاملات کا یہ اعجاز ہے کہ جب کسی دور کی عقل پچھلے دور کی عقل سے آگے بڑھے گی تو اس وقت بھی اس کی پرواز اسلامی قانونِ معاملات ہی تک ہوگی۔ آج وہ اسے معاشری نقطۂ نگاہ سے سو فیصد درست سمجھے گی تو کل اقتصادی زاویۂ نظر سے بھی اسی طرح ٹھیک جانے گی۔ پھر دیگر ادوارِ عقل میں وہ نفسیاتی معیار سے جانچ کر بھی اسی نتیجے پر پہنچے گی اور اخلاقی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد اسی

مقام پہنچنے کی سعادت حاصل کرے گی ـــــ مزید برآں جس علم وفن میں جتنی ترقی ہوتی جائے گی۔ اتنی ہی اصل حقیقت روشن سے روشن تر ہوتی جائے گی۔ غرض ہر دور میں ہر لحاظ سے فطرت عقل سے ہم آہنگ ہوتی چلی جائے گی۔

اسی طرح اسلام کی اخلاقی تعلیمات کو بھی سمجھنا چاہیے۔ بلاشبہ یہ شعبۂ دین بھی فطرتِ عقل ہی کے مطابق ہے لیکن اور مزید لطافت کے ساتھ اور کسی قدر عقل کی قانونیت سے بلند تر ہوکر۔ ہم ایسا کیوں کہہ رہے ہیں اس کی وجہ ان نمبروں میں گزر چکی ہے جہاں ہم نے قانونِ معاملات اور قانونِ اخلاق کا فرق بتایا ہے۔ معاملات اگر قانون کی شکل اختیار کرلیں تو زیادہ کامیاب نہیں رہتے اگر ان پر اخلاق کا غلبہ ہو تو وہ قانونیت سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ "پڑوسی سے ہمدردی کرو۔" اس چھوٹے مگر وسیع المعنیٰ الفاظ کو آپ قانون کا جامہ پہنا کر اپنے مقصد میں زیادہ کامیاب نہیں ہو سکتے اس لیے کہ ہمدردی ایک ایسا شریفانہ جذبہ ہے جو قانون سے نہیں پیدا ہو سکتا۔ اگر قانون ظاہری پابندی کروا بھی لے تو اس میں دس رخنے نکل سکتے ہیں اور دس راہ ہائے فرار پیدا ہو سکتی ہیں۔ ہمدردی تو دل سے ابھرنے والا ایک جذبہ ہے اور دل پر قانون کی گرفت کبھی نہیں ہو سکتی۔ لیکن یہی الفاظ "پڑوسی سے ہمدردی کرو" اگر اخلاق کا جامہ پہن لیں تو کسی قانونی دباؤ یا سیاسی نگرانی کے بغیر ہی حسن وخوبی کے مقصد حاصل ہو گا ـــــ یہی وجہ ہے کہ ہم اسلام کی اخلاقی تعلیمات کو فطرتِ عقل سے بالاتر فطرت کے مطابق قرار دیتے ہیں۔ اسے آپ وجدانِ عقلی کہیے یا فطرتِ سلیمہ نام دے لیجیے، بہرحال یہ اسی فطرت کے مطابق ہیں۔

ہم پہلے معاملات کی چند مثالیں پیش کریں گے۔ اس کے بعد انشاء اللہ اخلاق کی مثالیں دیں گے۔

معاملات کا تعلق ہی دوسروں سے ہوتا ہے اور اپنے بال بچوں سے شروع ہوکر سارے عالم میں پھیل جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قدرۃً اس کے بہت سے شعبے ہو گئے ہیں۔ مثلاً:

عائلی معاملات

خاندانی معاملات

قومی معاملات

ملکی معاملات

سیاسی یا بین الاقوامی معاملات

معاشی یا اقتصادی معاملات

معیشی معاملات

عدالتی معاملات

یہ سب کے سب عمرانی (سوشل) زندگی کے شعبے ہیں اور اسی کا حسن وجمال مقصود ہے تمام قوانینِ معاملات کے ذریعے۔ لیکن یہ کبھی نہ بھولنا چاہیے کہ اسلام کا کوئی سوشل قانون نِرا قانونِ معاملات نہیں۔ معاملات کے متعلق شاید کوئی ایسا قانون نہ ہوگا جو قانونِ اخلاق کے غالب عنصر سے خالی ہو۔ تمام قوانینِ معاملات کی بنیاد اخلاق ہی پر رکھی گئی ہے۔ لہذا جہاں ہم اس باب میں کوئی بات فطرتِ عقل کی مطابقت میں دکھائیں گے وہاں عقلِ لطیف، یا وجدانِ صحیح یا فطرتِ سلیمہ کی مطابقت کی طرف بھی اشارہ کرتے جائیں گے۔

مشہور ہے کہ انسان فطرۃً مدنی الطبع واقع ہوا ہے۔ مدنیت سے مراد اگر شہریت نہ لی جائے تو یہ قول اس لحاظ سے بالکل صحیح ہے کہ انسان فطرۃً سوشل اور عمرانی الطبع واقع ہوا ہے۔ اجتماعیت ایک ایسی فطرتِ انسانی ہے جس کے بغیر انسانی زندگی وبقا محال ہے۔ انسان کے وجود میں آتے ہی اسے چند ایسے انیس ملتے ہیں جن کے بغیر وہ زندہ ہی نہیں رہ سکتا۔ وہ انیس والدین ہیں یا دوسرے مربی جو پال پوس کر اس کی حیات کو برقرار رکھتے ہیں۔ پھر جوں جوں وہ اپنی عمر میں ترقی کرتا جاتا ہے اسے مزید انسانوں سے واسطہ پیدا کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی جاتی ہے۔ تحفظِ ذات کے چند تقاضے فطرۃً اس کے پیچھے لگے ہوتے ہیں جیسے،

جنسی اور حفظی تقاضے بغیر دوسرے انسانوں کے تعاون کے کس طرح پورے ہو سکتے ہیں؟
لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ تعاون کا یہ تعلق سارے جہان سے ظاہراً و باطناً یکساں نہیں ہو سکتا۔
کچھ لوگوں سے اسے بار بار واسطہ پڑے گا اور بعض سے کبھی کبھی۔ کسی سے براہِ راست اور
کسی سے بالواسطہ یا بالوسائط۔ کسی سے قلبی تعلق اور دلی انس ہوگا اور کسی سے نہیں۔ کسی سے
نفرت و عناد کا تعلق ہوگا اور کسی سے محبت و خلوص کا۔ اسے اگر سوسائٹی میں رہنا ہے ــــ
اور اس کے بغیر چارہ بھی نہیں ــــ تو اسے سب سے نباہ کرنا پڑے گا۔ اور اگر وہ امن،
حسن، خوشی کے ساتھ یہ نباہ کرنا چاہتا ہے تو اس کے سوا اور کوئی دوسرا راستہ نہیں کہ وہ
اور اس کے دوسرے اہل تعاون ایک ایسے معتدل و متوازن اصولِ زندگی کے پابند ہوں جو
فطرتِ اجتماعیت سے زیادہ سے زیادہ قریب ہو اور پوری سوسائٹی کے لیے زیادہ سے
زیادہ مفید ہو۔ یہی بنیاد ہے عمرانی اصولِ حیات کی۔

اگر ہم غور کریں تو اس سوشل زندگی کا اصل نقطۂ آغاز عائلی زندگی ہے جہاں پوری اجتماعی
زندگی سمٹ کر ایک مختصر سی چہار دیواری میں آجاتی ہے اور یہی پھیل کر ساری کائنات کو اپنے
احاطے میں لے لیتی ہے۔ یہاں صرف نبھانے کے کچھ ظاہری اصول ہی نہیں ہوتے بلکہ اس کے
اندر ایک روح بھی ہوتی ہے۔ صرف دماغ کام نہیں کرتا، دل بھی ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ فقط ہاتھ
پاؤں اور زبان ہی حرکت میں نہیں آتے بلکہ اخلاص، محبت، بے لوثی اور ایثار کے اعلیٰ جذبات
بھی ساتھ ساتھ لپٹے ہوتے ہیں۔ یہاں صرف معاملات نہیں ہوتے بلکہ اخلاق کے اعلیٰ صفات
نمایاں طور پر غالب ہوتے ہیں۔ غرض گھریلو اور عائلی زندگی ہی عمرانیت کی خشتِ اوّل ہے۔

اس عائلی زندگی میں بنیادی حیثیت زوجین کو حاصل ہے اور ان ہی کی فرع ہے اولاد۔
یہی اولاد در اولاد پھیل کر ایک وسیع خاندان بنتا ہے۔ پورے کرۂ ارض میں انسانوں کی آبادی
اسی طرح پھیلی ہے۔ اس لیے عائلی زندگی کو سوسائٹی میں بڑی بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اسلام
نے اسی وجہ سے اسے خاص اہمیت دی ہے۔ قرآن پاک میں ایک پوری لمبی سورت سورۂ نساء

ان ہی عائلی پیچیدگیوں کو حل کرنے کے لیے نازل فرمائی ہے۔ پھر بار بار اس مسئلے کی طرف مختلف مقامات پر توجہ دلائی ہے کیونکہ اسی کی درستی پر بیرونی سوشل زندگی کی درستی موقوف ہے۔ ہم بھی اسی بیان سے اس باب کا آغاز کرتے ہیں۔

## عائلی زندگی کے قوانین

ازدواجی زندگی سے عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے، اور ازدواجی زندگی کی ابتدا جس مرحلے سے شروع ہوتی ہے اس کا نام دینی اصطلاح میں نکاح ہے۔ نکاح دراصل ایک معاہدہ ہے مرد وزن کے درمیان، ایک الگ گھر بسا کر علاحدہ خاندان کی بنیاد ڈالنے کے لیے۔ فطرت نے ان دونوں ایجابی وسلبی تاروں کے اتصال میں ایسی برقی کشش رکھی ہے جو ناقابلِ شکست ہے اور ناقابلِ انکار۔ اسلام چونکہ دینِ فطرت ہے اس لیے اس نے تجرد کی کہیں حمایت نہیں کی ہے۔ تجرد فطرت کے خلاف ہے اس لیے اسلام کے تمام احکام اس بارے میں تائیدِ نکاح ہی میں ہیں۔ مثلاً:

(۱) وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم وامائکم ط ان یکونوا فقراء یغنیھم اللہ من فضلہ۔

یعنی تم خود مختاروں میں اور تمہارے زیر دستوں میں جو لوگ مجرّد ہیں اور نکاح کے قابل ہیں ان کا نکاح کرا دو۔ اگر وہ محتاج بھی ہوں گے تو اللہ انھیں غنی کر دے گا۔

اس آیت میں چند باتیں قابلِ غور ہیں۔ اولاً یہ کہ صاحبِ حیثیت لوگوں کا صرف اتنا ہی فرض نہیں کہ خود نکاح کا ثواب حاصل کر کے بیٹھ جائیں بلکہ ان کا سوشل فرض ہے کہ ان کی اولاد میں، کنبے میں، نوکروں چاکروں میں جو مرد وزن صالح (قابلِ ازدواج) ہوں ان کا نکاح کرانے میں بھی اپنے نکاح کی طرح دلچسپی و کوشش سے کام لیں۔ ثانیاً یہ کہ معاشی تنگی کا خوف اس فرض کو انجام دینے میں حائل نہیں ہونا چاہیے۔ بعد از نکاح ذمے داریوں کا فطری احساس خود انھیں بفضلِ الٰہی غنی کر دے گا۔

(۲) النکاح سنتی ومن رغب عن سنتی فلیس منّی (حدیث) نکاح میرا طریقہ ہے، جو اس سے منہ موڑتا ہے وہ میرے حلقے سے باہر ہے۔

(۳) من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج فانہ اغض للبصر واحصن للفرج (رواہ الستۃ الا مالکاً) تم میں جو نکاح کرسکتا ہو وہ ضرور شادی کرے کیونکہ یہ نگاہوں اور شرمگاہ کو محفوظ رکھنے کے لیے سب سے بہتر ذریعہ ہے۔

(۴) من تزوج فقد استکمل نصف الایمان فلیتق اللّٰہ فی النصف الباقی (اوسط) شادی کرنے والا نصف ایمان کی تکمیل کرتا ہے۔ باقی نصف میں وہ تقویٰ اللہ کو اپنا شعار بنائے۔

یہ عام احکام نکاح کے عمومی حکم کی اہمیت واضح کرنے کے لیے کافی ہیں۔ لیکن اسے نہ بھولنا چاہیے کہ بعض انفرادی صورتیں ایسی ہوسکتی ہیں جب کسی فرد خاص کے لیے نکاح کا نہ کرنا ہی بہتر یا ضروری ہو۔

ظاہری کشش شوہر یا بیوی میں مفقود ہو۔

یا جنسی قوت سے عاری ہو۔

یا مرد کفالت کی صلاحیت سے یا عورت اپنے فرائض ادا کرنے سے یکسر قاصر ہو۔

یا فی الواقع کوئی قومی شدید ضرورت کے لیے زندگی کو وقف کردے اور ازدواجی زندگی اس میں حائل ہو اور وہ بآسانی اس تجرد کو برداشت کرسکے۔

غرض ایسی صورتیں پیدا ہوسکتی ہیں جہاں نکاح سے انسان دستکش رہے لیکن یہ انفرادی حکم ہوگا عام اصول وہی ہوگا جو ترغیبات نکاح میں بیان کیا گیا ہے

نکاح کی اصل الاصول سمجھدار زن و مرد کا ذاتی باہمی سمجھوتہ ہے جو دونوں کے اپنے اپنے حقوق و فرائض پر مشتمل ہے۔ لیکن اتنا بھر سمجھوتہ تو دنیا کے تمام حیوانات بھی کرلیتے ہیں۔ انسان کے اس باہمی سمجھوتے میں کچھ مزید شرائط بھی شامل ہیں۔ مثلاً

سمجھدار اولیا کی مفاہمت و موافقت

کم از کم دو گواہوں کی موجودگی

کفالت کا لحاظ

مال مہر کی ادائیگی

زوجین کا اقرار (بطریق ایجاب وقبول)

ان چیزوں کی تفصیلات میں جانا مقصود نہیں۔ کتب فقہ میں ان سب کی تفصیلات و مآخذ موجود ہیں۔ سب کا مقصد صرف یہ ہے کہ:

زوجین کو اپنے فرائض کا احساس رہے

صنف لطیف کی ضروری رعایتیں پیش نظر رہیں

فساد انگیز اختلافات نہ پیدا ہونے پائیں

اس طرح کی حیوانی آزادی نہ پیدا ہو جو اپنی پسند کے آگے تمام سوسائٹی کی پسند کو ختم کر دینے کا جذبہ پیدا کرے

دونوں کے حسن معاشرت کا امکان زیادہ سے زیادہ پیدا ہو۔

ان مقاصد کی روح کو باقی رکھتے ہوئے بعض شرطوں میں ناگزیر ترمیم کی بھی اجازت ہے۔ مثلاً اگر عورت پوری طرح ذی فہم ہے اور اپنے معاملات کو اپنے اولیا سے بہتر سمجھتی ہے خواہ بسبب تثیب (نزد ابوحنیفہؒ) یا بہ سبب بلوغ (نزد شافعیؒ) تو اس کے اپنے انتخاب کو اولیا کی رائے پر ترجیح ہو گی۔ اگر نباہ کی خوشگواری متوقع ہو تو خاندان یا پیشے کی کفارت نظر انداز کی جا سکتی ہے۔ اگر مال مہر موجود نہ ہو تو کسی غیر مالی صلاحیت کو بھی مہر قرار دیا جا سکتا ہے۔ اگر زوجین زبان یا قلم سے اقرار کرنے کے قابل نہ ہوں (مثلاً گونگے) تو محض اشارے کا اقرار بھی کافی ہے۔ ان تمام باتوں سے آپ اسی نتیجے پر پہنچیں گے قوانین و شرائط نکاح اپنی ایک خاص روح رکھتے ہیں جن کو مختصراً اوپر بیان کیا گیا ہے اور یہ سب کچھ فطرت عقل کے عین مطابق ہے۔

نکاح کے بعد ہی زوجین ایک نئے دورِ زندگی میں قدم رکھتے ہیں۔ نکاح کا ہو جانا کوئی مشکل

کام نہیں۔ اس کے متعلق جو ترغیبات ہیں اور جن کا کچھ ذکر اوپر آچکا ہے وہ اس لیے نہیں ہیں کہ دنیا اس سے بھاگتی ہے۔ جہاں تک زن و مرد کے اتصال کا تعلق ہے وہ ایک ناقابلِ انکار فطرت ہے۔ اس لیے اس کے متعلق کسی ترغیب کی ضرورت ہی نہ تھی۔ یہ ترغیبات تو صرف اس لیے ہیں کہ جو لوگ زن و مرد کے وجود کو محض تسکین جنسی کا ذریعہ سمجھتے ہیں یا محض افزائش نسل کا بہانہ تصور کرتے ہیں وہ اسے ایک اعلیٰ اخلاقی فرض سمجھ کر اس کی اصل ذمے داریوں کا احساس کرلیں اور دوسری طرف جو لوگ اسے خلافِ تقویٰ چیز سمجھتے ہیں اور تجرد کی غیر فطری زندگی کو ایک مقدس فعل تصور کرتے ہیں وہ اسی کو عین تقویٰ کی زندگی بنائیں اور سمجھیں۔ غرض دونوں افراط و تفریط کے درمیان اگر کوئی نقطۂ اعتدال اور مرکز توازن ہے تو وہ صرف نکاح ہے —— اسلامی نکاح —— آپ خود سوچیے تقویٰ، نسل پروری، ہمدردی و تعاون اور ذمے دارانہ زندگی کے اعلیٰ و شریفانہ احساسات کبھی ایسے شخص میں پیدا ہو سکتے ہیں جو اس قانونی و روحانی معاہدے (نکاح) کے بغیر صرف تسکین ہوس کے لیے جہاں دل چاہتا ہو چلا جاتا ہو؟ اور کیا وہ شخص فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے جو بلا وجہ معقول تجرد کو پسند کیے ہوئے ہے درانحالیکہ حیوانات و نباتات ہی نہیں بلکہ اب جمادات تک میں نر و مادہ کا فلسفہ اور فاعل و منفعل کا وجود مسلم ہو گیا ہے؟

ہر کیف کہنا یہ ہے کہ ترغیبات نکاح اس لیے نہیں کہ دنیا اس فطری اتصال سے بھاگتی ہے بلکہ اس کے وجوہ دوسرے ہیں جو ابھی بیان کیے گئے ہیں۔ محض اتصال کی رغبت دلانے کے لیے بہت کم احکام دیے گئے ہیں اس لیے کہ اس کی ضرورت بھی نہیں۔ جو اصل احکام ہیں وہ وہ ہیں جو ما بعد النکاح کی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ نکاح کے بعد ہی زندگی ایک نئے دائرے میں قدم رکھتی ہے جو انسانی کردار کی امتحان گاہ ہے۔ احکام کی ضرورت اسی حصۂ عمر کے لیے ہے اور اسلام نے اسے بہ تمام و کمال بیان کر دیا ہے اور اس کا ایک ایک جز عین فطرت عقل کے مطابق ہے۔

اسی مقام سے معاشرۃ النساء کا باب شروع ہوتا ہے جو معاشرۂ عامہ اور سوشل زندگی

کا مقیاس ہے ۔ اس بارے میں اسلام کے جو احکام ہیں ان کو جاننے سے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ وہ کون سے فطری حقائق ہیں جو یہ ہدایات دینے میں اسلام کے پیش نظر ہیں ۔ اگر آپ رجالی اور نسائی فطرتوں کا مطالعہ کریں تو اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ کچھ باتیں دونوں میں مشترک ہیں اور کچھ باتیں ایسی ہیں جہاں دونوں کے فطری تقاضے الگ ہو جاتے ہیں۔ مثلاً

فعل و انفعال کا فرق مرد و زن میں ایک مسلّم فطری حقیقت ہے

جسمانی ساخت کی طرح جسمانی قوت و ضعف اور صلابت و نزاکت کا فرق بھی کوئی دقیق نکتہ نہیں ۔

دماغی اعتبار سے بھی دونوں کا ثقل و خفّت سائنس کی مسلّمہ حقیقت ہے ۔

مزاجی و عقلی لحاظ سے بھی دونوں کی پختگی و خامی کوئی پوشیدہ راز نہیں

والدہ (جننے والی) اور مولود لہٗ (جس پر مولود کی کفالت کی ذمے داری ہے) کے فرق سے کون انکار کر سکتا ہے ؟

شدائد (خواہ جنگی ہوں یا کاروباری) کی برداشت کی صلاحیتوں کا فرق کسے نہیں معلوم ؟

دونوں کی پسند و انتخاب کے فرق سے کون ناواقف ہے ؟

ان تمام فروق کو سامنے رکھنے کے بعد یہ اعتراف کیے بغیر چارہ نہیں کہ فطرت نے خود دونوں کی فطرتوں اور صلاحیتوں میں فرق رکھا ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ دونوں کے دائرۂ عمل کا تعیّن ان ہی فطری صلاحیتوں کی بنیاد پر کیا جائے ۔ عورت اپنی رائے ، عقل ، مزاج ، پسند ظاہری و باطنی ساخت کے اعتبار سے ایک کڑی ( Link ) ہے صاحبِ عقل مرد اور بے عقل بچے کے درمیان ۔ کبھی وہ اس سطح پر ہوتی ہے اور کبھی اس سطح پر ۔ اسے بچّہ سمجھ کر کاندھوں پر اٹھائے پھرنا بھی غلط ہے اور نبرد آزما پہلوان تصور کر کے شدائد ایام کے سامنے سینہ سپر کرنا بھی غلط ہے ۔ اگر بڑے اور بچے کے دائرۂ عمل جدا جدا ہیں تو عورت و مرد کے حلقہائے فرائض بھی یقیناً الگ الگ ہیں ۔ یہ کہیں مردوں کے ہم دوش بھی ہو گی اور کہیں جداگانہ بھی۔

یہ صحیح ہے کہ " نہ ہر زن زن است و نہ مرد مرد " لیکن یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ قواعد و اصول ہمیشہ اکثری ہوا کرتے ہیں۔ استثنار اپنا کلیہ بنایا نہیں کرتے بلکہ دوسرے کلیات کو ثابت کرنے کے لیے ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ مقولہ (مصرعہ) خود ہی اندر سے دونوں کے فرق کو بتا رہا ہے۔

نہایت ظلم ہو گا اگر قانونِ معاشرت میں ان فطرت کے فرقوں کو نظر انداز کر دیا جائے یا ضعیف کو قوی کے مقابلے میں رعایتیں نہ دی جائیں۔ فطرت خود اقوی کے مقابلے میں قوی کی اور ضعیف کے مقابلے میں اضعف کی رعایت کرتی ہے اور دین فطرت وہی ہو گا جو فطرت کے اس اصولِ دستگیری سے ہم آہنگ ہو۔ پچھلے صفحے میں یہ مثال کہیں گذر چکی ہے کہ انسان کو کسب و محنت سے کما کر روٹی ہانڈی کے جھگڑے کرنے پڑتے ہیں۔ چڑیا اڑ کر کہیں سے صرف دانا چگ لیتی ہے اور درخت کو وہیں کھڑے کھڑے غذا مل جاتی ہے۔ اگر بڑے کے مقابلے میں بچہ ہر عقل و فطرت کے نزدیک زیادہ مستحقِ رعایت ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ عورتیں مردوں کے مقابلے میں زیادہ رعایت کی حقدار نہ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانونِ نکاح و معاشرت میں

مہر عورت کو دلوایا گیا ہے مرد کو نہیں

روٹی کپڑے کے علاوہ تمام ضروریاتِ زندگی کی کفالت کا بوجھ مرد کے سر ڈالا گیا ہے

حسنِ معاشرت کے تقریباً تمام احکام مرد کو دیئے گئے ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔

جہاں آپ نے فطرت کا قانونِ رعایت و دستگیری دیکھا وہیں اس کا قانونِ تفوق بھی دیکھتے چلیے۔ قدرت کا یہ بھی قانون ہے کہ جسے جتنی کم رعایت ملتی ہے اتنا ہی اس کا درجہ بڑا ہوتا ہے۔ اگر نباتات سے پرندے کا اور پرندے سے انسان کا درجہ بڑا ہے اور اگر اسی اصولِ رعایت کی رو سے عورت (ماں) کا درجہ بچے پر فائق ہے تو یقیناً اس عورت پر جسے رعایتیں دی گئی ہیں اس مرد کو کچھ تفوق ہونا چاہیے جسے یہ رعایتیں نہیں دی گئی ہیں بلکہ حفاظت، کفالت کا ذمے دار اور حسنِ معاملت و معاشرت کے احکام کا مخاطب بنایا گیا ہے۔ بس یہی ہے وہ فطری قانونِ رعایت و قانونِ تفوق جسے قرآن نے چند لفظوں میں یوں ظاہر کیا ہے کہ:

"الرجال قوامون علی النسار بما فضل اللہ بعضکم علی بعض وبما انفقوا من اموالھم ۴/۳۴" - مرد عورتوں کے سردھرے ہیں۔ فطری فضیلت کی وجہ سے بھی اور انفاقِ مال کے سبب سے بھی۔ اور "وللرجال علیہن درجۃ" عورتوں پر مرد کو معمولی سا فطری تفوق حاصل ہے۔

پہلے ٹکڑے میں مردوں کو ذمے دار بنا کر عورتوں کے لیے قانونِ رعایت کا ذکر ہے اور دوسرے ٹکڑے میں مردوں کے لیے بوجہ عدمِ رعایت یا بسبب ذمہ داریِ کفالت فطری تفوق کا بیان ہے لیکن یہ مغالطہ ہو سکتا تھا کہ شاید یہ تفوق ویسا ہی نہ ہو جیسا ایک جنس کو دوسری جنس پر یا ایک نوع کو دوسری نوع پر ہوتا ہے اس لیے "وللرجال علیہن درجۃ" کہنے سے پہلے ہی یہ بتا دیا کہ "ولہن مثل الذی علیہن"۔ تمہارے اور ان کے حقوق یکساں ہیں۔ جیسے حقوق ان پر تمہارے ہیں ویسے ہی تم پر ان کے ہیں۔

## قانونِ وراثت اور فطرت

فطری قانونِ رعایت اور قانونِ تفوق کا ذکر آ گیا ہے تو لگے ہاتھوں ایک چیز اور بھی سن لیجیے۔ بعض اوقات یہ شک ہوتا ہے یا پیدا کیا جاتا ہے کہ قانونِ وراثت میں رعایت بھی مردوں کے لیے ہے اور تفوق بھی ان ہی کو حاصل ہے۔ تفوق تو اس لیے کہ "للرجال علیہن درجۃ" اور رعایت یوں کہ ہر جگہ مردوں کو عورتوں سے دوگنا حصہ دلایا گیا ہے۔ باپ کو ماں سے، شوہر کو بیوی سے، بھائی کو بہن سے اور فرزند کو دختر سے غرض ہر مرد کو اس کے مقابل کی عورت سے دوگنا حصہ دلوایا گیا ہے۔ بہ ظاہر بات ایسی ہی معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت بالکل برعکس ہے۔ اگر ہم ایک سائل کو دو روپے دیں اور دوسرے کو صرف ایک روپیہ دیں اور ساتھ دو روپے کا آٹا بھی دیدیں تو جس کی نظر صرف روپے پر ہے اس کے نزدیک تو پہلا سائل زیادہ نفع میں رہا لیکن حقیقت یہ ہے کہ دوسرا سائل زیادہ لے گیا، اس لیے کہ اسے روپیہ اگرچہ ایک ہی ملا لیکن دوسرے طریقے سے نہ فقط کمی کی تلافی ہی کر دی گئی بلکہ پہلے سائل سے زیادہ دیا گیا۔ بالکل یہی شکل وراثت کے قانون میں ہے۔ عورت کو بہ ظاہر تو مرد سے آدھا حصہ

ملتا ہے لیکن دوسرے طریقوں سے صرف وہ کمی ہی نہیں پوری کی جاتی بلکہ اس سے دوچند زیادہ دلوادیا جاتا ہے۔ فرض کیجیے زید اور خالدہ دو بھائی بہن ہیں، دونوں شادی شدہ ہیں اور دونوں کے تین تین بچے بھی ہیں۔ مورث تیس ہزار روپے چھوڑ کر مرتا ہے تو زید کو بیس ہزار ملیں گے اور خالدہ کو دس ہزار۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی دیکھیے کہ زید پر اپنے بیوی بچوں کی بھی ذمے داری ہے اور خالدہ پر بچوں کی بلکہ اپنی بھی کفالت کی کوئی ذمے داری نہیں۔ اس لحاظ سے زید کے بیس ہزار روپے پانچ آدمیوں پر تقسیم ہو جائیں گے جن میں خود زید، اس کی بیوی اور تین بچے ہیں۔ ان پانچوں پر تقسیم ہونے کے بعد زید کے حصے میں دراصل صرف چار ہزار آتے ہیں لیکن وہاں خالدہ اس دس ہزار کی تنہا مالک ہے اور اس میں کوئی شریک و سہیم نہیں۔ وہ اپنی خوشی سے ساری رقم بچوں پر خرچ کردے اس سے بحث نہیں لیکن عنداللہ اس پر بچوں کی، شوہر کی حتیٰ کہ خود اپنی بھی کوئی کفالتی ذمے داری عائد نہیں ہوتی۔ پس قانونِ وراثت میں بھی رعایت صنفِ ضعیف ہی کی ہے اور نتیجے میں فطرۃً قانونِ تفوق مرد کے حصے میں آئے گا۔

پس اسلام کا قانونِ رعایت اور قانونِ تفوق دونوں عین فطرت کے مطابق ہیں۔

اب آیئے چند وہ آئینِ معاشرت بھی دیکھ لیں جن کا مخاطب مرد ہی کو بنایا گیا ہے یہی ہیں وہ قوانین جو معاشرتِ زوجین کی جان ہیں اور فطرتِ انسانی اور فطرتِ عقلی کے عین مطابق ہیں۔

"وعاشروھن بالمعروف ج فان کرھتموھن فعسیٰ ان تکرھوا شیئاً ویجعل اللہ فیہ خیرا کثیرا"[۱۹] ... یعنی عورتوں سے معروف کے مطابق برتاؤ کرو۔ اگر تمھیں ان سے نفرت ہو تو یہ سمجھ لو کہ یہ بھی بہت ممکن ہے کہ تمھیں کسی چیز سے نفرت ہو اور اللہ تعالیٰ اسی میں بہت سی خیر پیدا فرمادے۔

"ولاتضاروھن لتضیقوا علیھن"[۶۵] انھیں محض تنگ کرنے کی غرض سے انھیں ضرر

نہ پہنچاؤ۔ (۱)

— "الا ان لکم علی نسائکم حقا و لنسائکم علیکم حقا فحقکم علیھن ان لا یوطئن فرشکم من تکرھون ولا یاذن فی بیوتکم لمن تکرھون۔ الا وحقھن علیکم ان تحسنوا علیھن وکسوتھن وطعامھن" (ترمذی)

تمہاری عورتوں پر تمہارا اور تم پر اُن کا کچھ حق ہے۔ تمہارا حق ان پر یہ ہے کہ وہ تمہارے بستر کو ایسے شخص سے نہ روند وائیں جسے تم ناپسند کرتے ہو بلکہ تمہارے گھروں میں بھی داخل ہونے کی اسے اجازت نہ دیں۔ اور ان کا حق تم پر یہ ہے کہ ان کے روٹی کپڑے کا بہتر سے بہتر خیال کرو۔

"المرأۃ کالضلع اذا استمتعت بہا استمتعت بہا وفیہا عوج واذا اقمتہا کسرتہا" عورت پسلی کی ٹیڑھی ہڈی ہے۔ اس سے کام لینا چاہو تو اسی کجی کے ساتھ کام لینا ہوگا۔ اگر اسے سیدھا کرنے کی کوشش کی تو ٹوٹ جائے گی۔

یہ اور اس طرح کے بہت سے احکام ہیں جن میں فطری قانونِ رعایت و قانونِ تفوق منعکس ہو گئے ہیں اور وہ عین فطرتِ عقل کے بھی مطابق ہیں۔

# طلاق

## قانون اور اس کا منشا

قانون دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک اصلی اور دوسرے عبوری۔ اصلی قانون ہم اسے کہتے ہیں جس کا منشا ہے اس کا باقی رہنا۔ عبوری قانون وہ ہے جو اصلی قانون تک پہنچانے کے لیے وسیلہ و ذریعہ بنے۔ اس کی کئی مثالیں اسلامی قانون میں موجود ہیں:

(۱) غلامی یعنی جنگی قیدیوں کے لیے قرآن نے کچھ ہدایات دی ہیں، لیکن یہ اس لیے نہیں

---

(۱) اس آیت کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ محض تنگ کرنے کے لیے کوئی سوکن نہ لاؤ۔ مضارۃ کے معنی ضرت (سوکن) لانا بھی ہر عربی لغت میں موجود ہے۔

کہ دنیا میں غلامی باقی رہے، بلکہ اس لیے ہیں کہ اس طرح رفتہ رفتہ غلامی ختم ہو جائے
(۲) زکوٰۃ یعنی موجودہ فقہی صورتِ زکوٰۃ میں چالیسواں حصّہ مال نکالنے کا حکم اس لیے نہیں کہ چالیسویں حصے پر ہی معاملہ آکر رک جائے بلکہ انفاق کی ایسی متوازن عادت ہو جائے کہ "قل العفو" کی منزل تک پہنچ کر دم لے اور زکوٰۃ لینے والا کوئی نہ رہے۔
(۳) تعزیرات وحدود کا قانون اس لیے نہیں کہ دنیا میں جرم ہوتا رہے اور سزائیں دے دے کر ثواب دارین حاصل کیا جاتا رہے بلکہ اس کی اصلی غرض یہ ہے کہ دنیا سے جرم ختم ہو جائے اور کسی کو سزا دینے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے۔
(۴) جنگ کے قوانین بھی اس لیے نہیں کہ ہمیشہ یہ زیرِ مشق رہیں بلکہ دنیا میں ایسا نظام امن قائم ہو جائے کہ ضرورتِ جنگ کا قصّہ ہی تمام ہو جائے۔
ایسے ایسے بہت سے قوانین آپ کو ملیں گے جو محض وسیلہ و ذریعہ ہیں کسی منزل تک پہنچانے کا۔ وہ خود مقصود نہیں ہوتے۔ ان ہی کو ہم عبوری قانون کہتے ہیں۔ ان کا منشاء خود باقی رہنا نہیں ہوتا بلکہ ایک مقصد تک پہنچا کر خود ختم ہو جانا ان کا اصلی منشا ہے۔ ہم نے مثالوں میں صرف اشارات کیے ہیں ورنہ ان کی تشریح کے لیے علاحدہ تصانیف بھی پیش کی جا سکتی ہیں۔ ایسے قوانین اگرچہ خود باقی رہنے کو نہیں ہوتے لیکن ان کا وجود اس لیے ضروری ہوتا ہے کہ ان کے بغیر آگے بڑھنا اور منزلِ مقصود پر پہنچنا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ مقصود حاصل ہونے کے بعد بھی ان کا ختم ہونا اس طور پر نہیں ہوتا کہ پھر یہ کبھی زندہ نہ ہوں بلکہ یہ عملاً ختم ہوتے ہیں اور قانوناً گویا محفوظ رہتے ہیں کہ اگر سوسائٹی میں پھر کبھی دورِ انحطاط آئے تو یہ خوابیدہ قوانین پھر جاگ کر پرانے یا نئے روپ میں جلوہ گر ہوں اور اپنا کام کر کے پھر سو رہیں۔ اور یہی گردشی دور بار بار ہوتا رہے تا آنکہ انسانیت اس بلند مقام پر پہنچ جائے جہاں فی الواقع ان کی ضرورتِ اعادہ نہ باقی رہے۔
ایسے عبوری قوانین مجبوراً ضروری ہوتے ہیں اور "قوانین طلاق" کو بھی ان ہی میں شمار کرنا

چاہیے۔ اصل قانون جیسا کہ اوپر لکھا گیا، جمع زوجین یعنی نکاحی تعلق ہے تفریق زوجین نہیں لیکن جس دور میں یہ قوانین نازل ہوئے یا نافذ کیے گئے اس دور میں جمع زوجین کی منزل کے حصول کے لیے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ جب انسانیت اپنے اصلی بلند مقام پر پہنچ جائے گی اور منشائے قانون پورا ہو جائے گا تو قوانین طلاق کی ضرورت نہ باقی رہے گی جیسا کہ عارضی طور پر انفرادی حیثیت سے اب بھی بہت جگہ باقی نہیں۔

غرض قانونِ نکاح کا منشا و رجحان "جمع" ہے لیکن قانونِ طلاق کا منشا و رجحان "تفریق" نہیں بلکہ تفریق کی روک ہے۔ یعنی صحیح شکل تو یہ ہے کہ طلاق کی نوبت ہی نہ آئے لیکن اگر کبھی یہ کرنا ہی پڑے تو اس ناگزیر علت کو کس انداز سے اختیار کیا جائے۔ یہی قانونِ طلاق ہے اور اس منشا و روح کو آپ خود بعض اسلامی احکام سے ہی بڑی آسانی کے ساتھ بھانپ سکتے ہیں۔ مثلاً

(۱) جس طرح نکاح کا حکم یا ترغیب ہے (جیسا کہ اوپر گزر چکا) اس طرح کی کوئی ترغیب یا حکم طلاق کے لیے موجود نہیں۔

(۲) حضرت زیدؓ نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ارادہ کیا تو حضورؐ نے فرمایا "امسک علیک زوجک واتق اللہ" اپنی زوجہ کو روکے رکھ اور اس مکروہ فعل سے پہلے خدا سے ڈر۔

(۳) حضورؐ نے فرمایا "ابغض الحلال عند اللہ الطلاق" قانونی طور پر جتنی باتوں کی اجازت ہے ان میں سب سے زیادہ قابلِ نفرت چیز اللہ کے نزدیک طلاق ہے۔

(۴) مہر کی ادائیگی کا بوجھ خود ایک کی روک ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ:

(الف) اگر طلاق ایسی حالت میں دی جائے کہ نہ مہر متعین ہوا نہ اسے ہاتھ لگایا ہو تو اسے اپنی بساط کے مطابق ایک جوڑا دینا ہو گا (۱ / ۲۳۶)

(ب) اگر مہر معین ہو چکا ہو اور ہاتھ نہ لگایا گیا ہو تو مہر معین کا نصف (۲ / ۲۳۷)

(ج) اگر مہر معین ہو چکا ہو اور ہاتھ بھی لگایا گیا ہو تو پورا مہر معین (۳ / ۲۴) اور اگر

اس کے علاوہ مال و دولت کا ڈھیر بھی دیدیا گیا ہو تو واپس نہ لیا جائے گا[۱] ( ۴ : ۲۰ )

(د) اگر مہر نہ معین ہوا ہو اور ہاتھ لگایا گیا ہو تو مہر مثل (فقہ اسلامی)۔

غرض ہر چہار صورت میں کچھ نہ کچھ دینا پڑتا ہے اور یہ گویا ایک طرح کی مالی روک ہے طلاق سے

(۵) طریق طلاق کی تعلیم بھی ایک روک ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ

(الف) طلاق طُہر بلا وطی کی حالت میں دینی چاہیئے[۲] ( ۶۵ : ۱ ) کیونکہ بحالت حیض نہ عورت کا مزاجی توازن درست رہتا ہے نہ مرد کی طبیعت میں ادھر میلان ہوتا ہے

(ب) ہر طُہر بلا وطی میں ایک طلاق دینی چاہیے (حدیث)۔ گویا یہ تین ماہ کی مدت دونوں کو اپنا مستقبل اور اس کے نشیب و فراز کو سوچنے کا موقع دیتی ہے اور اس طویل مدت انتظار میں فطری میلان جنسی کے ذریعے اپنی طلاق کو عملاً رجعی بنا دینے کا قوی امکان ہے۔

(ج) دو گواہ بھی لانے چاہئیں[۳] ( ۶۵ : ۲ ) گواہوں کے مہیا ہونے تک کی درمیانی مدت میں فوری تاثر غیض و غضب کے دب جانے کا جہاں امکان ہے وہاں بڑا قوی امکان یہ بھی ہے کہ آنے والے گواہ صرف شہادت ہی دینے نہ آئیں گے یقیناً اسے سمجھا بجھا کر رفع نزاع کا کوئی راہ بھی تلاش کریں گے۔

(د) آخری طلاق تک زوجین کو ایک ہی گھر میں رہنا چاہیئے[۴] ( ۶۵ : ۶ ) تاکہ اتصال کے مواقع زیادہ یقینی ہوں۔

(ہ) اس دوران میں بیوی کا نان نفقہ اور سکنیٰ مرد ہی کے ذمے رہے گا ( ۶۵ : ۶ )

---

حواشی صفحہ گذشتہ و صفحہ ہذا۔ ۱؎ لا جناح علیکم ... علی المقتر قدرہ۔ ۲؎ وان طلقتموھن ... ... فرضتم۔ ۳؎ فما استمتعتم ... فریضۃ۔ ۴؎ وان اردتم ... ... شیئا۔
۵؎ واذا طلقتم ... العدۃ۔ ۶؎ واشھدوا ... منکم۔ ۷؎ ولا تخرجوھن ... مبینۃ
۸؎ اسکنوھن ... علیھن۔ ۹؎ وان خفتم شقاق ... یوفق اللہ بینھما۔

(۴) اعادۂ طلاق سے پہلے ایک اور طریقہ بھی بتایا گیا ہے جو اس طلاقی تفریق کو ختم کرنے کی غرض سے ہے۔ وہ یہ ہے کہ دونوں کے شقاق و تفریق کا خطرہ محسوس کرتے ہی دونوں زوجین کی طرف سے ایک ایک حکم اگر باہمی موافقت کرانے کی کوشش کریں[1] (۴: ۳۵)

غرض اخلاقی، مالی، معاشری، نفسیاتی وغیرہ کے سب راستوں پر قدغن بٹھا دی گئی ہے اور ہر جگہ فطرتِ سلیمہ کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور ان تمام باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ قانونِ طلاق میں اسلامی رجحان تفریق کی طرف نہیں بلکہ اس تفریق کو روکنے کی طرف ہے۔ لیکن یہ ناگزیر شے بعض اوقات اس لیے اختیار کرنی پڑتی ہے کہ انسانیت ابھی اس مقام تک نہیں پہنچی ہے جہاں اس قانون کی ضرورت ختم ہو جائے۔ اسی درمیانی فاصلے کو طے کرنے کے لیے بعض عبوری قوانین دیے جاتے ہیں اور قانونِ طلاق بھی اسی قسم کا ایک قانون ہے جس کی تمام جزئیات فطرت عقل کے عین مطابق ہیں۔

## طلاق کی نزاکت اور راہِ اعتدال

طلاق کے بارے میں تین ہی راہیں ہو سکتی ہیں:

(۱) اسے بالکل عام کر دیا جائے

(۲) اسے بالکل ختم کر دیا جائے

(۳) اس پر کچھ پابندیاں عائد کر دی جائیں

پہلی راہ ایسی ہے جس کا نتیجہ فساد کے سوا اور کچھ نہیں۔ اگر اس میں پوری آزادی دے دی جائے تو ذرا ذرا سی بات پر اور معمولی معمولی جھگڑوں پر مرد طلاق دے کر زوجہ کو الگ کرنا شروع کر دے گا یا زوجہ اپنے شوہر سے مطالبۂ طلاق شروع کر دے گی (جسے خلع کہتے ہیں)، اس صورت

---

(۱) وان خفتم شقاق بینہما فابعثوا حکما من اہلہ وحکما من اہلہا ان یریدا اصلاحا یوفق اللہ بینہما۔ (۴: ۳۵)

میں نکاح کی روح یعنی "جمع" تفریق میں بدل جائے گی جو سوشل مقاصد کی نقیض ہے۔

دوسری شکل ایسی ہے کہ نتیجہ اس کا بھی فساد ہی ہے کیونکہ اگر زوجین کو یہ اطمینان ہو جائے کہ باہم جدائی کا کوئی امکان ہی نہیں تو وہ اپنی ہر بات، ہر خواہش اور ہر کام میں آزاد ہوں گے۔ نہ الفت رہے گی نہ شرافت، اور نہ حسن معاشرت۔ نہ بیوی کو یہ ڈر کہ شوہر ہمیں الگ کر دے گا اور نہ میاں کو یہ خطرہ بیوی علاحدگی کا مطالبہ کرے گی یہ یقینی بات ہے کہ صرف محبت و خلوص ہی سے دنیا میں کام نہیں چلتا۔ کچھ ڈر بھی ہونا چاہیے۔ اگر یہ ڈر ہی نکل جائے تو حسن معاشرت کا نظام ادھورا رہ جائے گا۔

ایک اور خرابی اس میں یہ بھی ہے کہ بعض مراحل زندگی ایسے بھی آتے ہیں جہاں زوجین کی تفریق ہی دونوں کے لیے عین رحمت ہوتی ہے۔ ایسے مرحلوں پر اگر طلاق کا وجود ہی نہ تسلیم کیا جائے تو دونوں کی زندگی جہنم کا نمونہ بن جائے گی۔ فرض کیجیے:

شوہر قوائے حیوانی سے عاری ہو جائے اور معالجہ ناکام ثابت ہو

یا سخت تند مزاج ہو

یا حقوق زوجہ نہ ادا کرتا ہو

یا ایسے ہی سخت عیوب بیوی میں ہوں

یا دونوں میں ہوں اور آپس کی منافرت لاعلاج حد تک پہنچ جائے

تو ظاہر ہے کہ ان حالات میں دونوں کا سکون تفریق میں ہوگا نہ کہ جمع میں۔ لیکن دوسری شکل یعنی طلاق کے وجود کو ہی ختم کر دینے میں وہ تفریق بھی ختم ہو جاتی ہے جو بعض حالات میں دونوں کے سکون کا ذریعہ ہے۔

اب صرف تیسری شکل رہ جاتی ہے یعنی طلاق کا ایک مؤثر وجود تسلیم کیا جائے لیکن اس پر ایسی پابندیاں عائد کر دی جائیں جو غلط استعمال سے باز رکھیں۔ یہی طریقہ اسلام نے اختیار کیا ہے۔ یعنی اس کے مؤثر وجود کو تسلیم کرتے ہوئے اس پر ایسی پابندیاں لگا دی ہیں جو اس کے غلط استعمال

سے باز رکھیں۔ اور ان ہی پابندیوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

## طلاق کی ایک فطری مثال

اسلام طلاق کو ایک سنکھیا سمجھتا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ اس زہر کا کوئی وجود نہیں یا یہ بے حقیقت شے ہے۔ اور نہ یہ کہتا ہے کہ چونکہ یہ زہر ہے اس لیے اسے بے مصرف سمجھ کر پھینک دو بلکہ اس کی تمام تاثیرات کو تسلیم کرتا ہے اور اس کے مقام اور علاج کو متعین کرتا ہے۔ دیکھیے سنکھیا کے اثرات پانچ طریقے سے ظاہر ہوتے ہیں اور بالکل یہی اثرات طلاق کے بھی ظہور میں آتے ہیں:

(۱) سنکھیا اگر کشتہ کر کے یا کسی اور حکیمانہ طریقے سے استعمال کیا جائے تو وہ تریاق کا کام کرتا ہے طلاق کا ایک اثر یہ بھی ہے۔ یعنی معاملہ ایسی حد پہ پہنچ چکا ہو کہ طلاق کے سوا کوئی چارہ کار نہ ہو اور اسی میں دونوں کا بھلا ہو تو یہ مفارقت دونوں کے حق میں بہتر و مفید ہوگی اور تریاق کا کام دے گی۔ ہاں جس طرح سنکھیا کو کشتہ کرنے میں کچھ محنت اور تیاری کرنی پڑتی ہے اسی طرح اس طلاق کے لیے بھی ادائے مہر، انتظارِ طہر، اشہادِ شاہدین، بعثِ حکمین، یکجائی زوجین، بار نفقہ وغیرہ کے سامان کرنے پڑتے ہیں۔ اس کے بعد یہ طلاق دونوں کے حق میں تریاقی اثر پیدا کر دے گی۔ یہی وہ مقام ہے جس کے بارے میں قرآن پاک فرماتا ہے کہ "وان یتفرقا یغن اللہ کلا من سعتہ" ( ) یعنی اگر ایسی مجبوری کی حالت میں زوجین ایک دوسرے سے الگ ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ اپنی وسعت و فضل سے دونوں کو ایک دوسرے کی محتاجی سے بے نیاز کر دے گا۔

(۲) سنکھیا اگر بہت کم مقدار میں ہو تو بے اثر ہوتی ہے یعنی نہ اس سے کوئی خاص نقصان ہوتا ہے نہ خاص فائدہ۔ طلاق رجعی کی بالکل یہی صورت ہوتی ہے۔ یعنی تین قروء کی عدت گزرنے سے پہلے اگر کوئی شخص اپنی طلاق کو واپس لے لے تو اسی طرح نکاح باقی رہتا ہے۔

(۳) سنکھیا کی ایک مقدار ایسی بھی ہوتی ہے جو مضر تو ہوتی ہے مگر اس کی مضرت قابل علاج ہوتی ہے۔ طلاق کی ایک شکل یہ بھی ہے، یعنی اگر طلاق کے بعد مدت گزر جائے تو وہ طلاق بائنہ ہو جاتی ہے۔ اس وقت نکاح ختم ہو جاتا ہے لیکن دونوں کے ملنے کا امکان باقی رہتا ہے۔ یعنی اگر

تجدید نکاح کر لی جائے تو پھر سابق نکاحی تعلق عود کر آتا ہے۔

(۴) سنکھیا کی ایک مقدار ایسی بھی ہے جس کا نتیجہ موت ہوتا ہے اور ایک شکل یہ بھی ہے طلاق کی۔ یعنی اگر تفریق کی شکل مغلظہ ہو اور نکاحی تعلق ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا ہو تو تجدید نکاح وغیرہ کر کے سابق تعلق قائم ہونے کی کوئی شکل نہیں۔

(۵) سنکھیا کی ایک شکل یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ ہوتی تو ہے اتنی مقدار میں جو موت کے لیے کافی ہو لیکن محض قدرتِ خداوندی سے انسان بچ جاتا ہے اسے ہم سنکھیا کا اثر نہیں کہہ سکتے بلکہ قسمت کہہ سکتے ہیں۔ تاہم طلاق کے باب میں یہ قسم بھی موجود ہے۔ دائمی تفریق کی صورت میں عورت کوئی دوسرا نکاح کرے اور وہ دوسرا شوہر بھی اتفاقیہ طلاق دیدے یا مر جائے تو بعد از عدت پہلے شوہر سے پھر نکاح ہو سکتا ہے۔

اس پیش کردہ مثال پر غور کیجیے تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ اسلام میں قانونِ طلاق عین فطرتِ عقل اور قانونِ اعتدال کی فطرت کے مطابق ہے۔ (باقی)

---

# اجتہادی مسائل

مصنفہ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی

شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں ایک نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سرِ نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴/۵۰ روپے

ملنے کا پتہ، سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

محمد حنیف ندوی

# اہلِ منطق کی واماندگیاں

(سلسلہ کے لیے دیکھئے ثقافت جون ۱۹۶۳ء)

کلیات خارج میں پائے نہیں جاتے ان کا وجود محض ذہن و فکر کی اختراع ہے معقولات کے بعد جس مسئلہ پر علامہ نے اپنی تصنیفات میں بار بار اور کڑی تنقید کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ کیا کلیات و انواع کا تصور محض ذہن و فکر کی شعبدہ طرازیوں کا نتیجہ ہے اور صرف تجرید ( ABSTRACTION ) و انتزاع کی کارفرمائیوں سے سطح ذہن پر ابھرتا ہے یا خارج میں ان کا اپنا ایک مستقل بالذات وجود ہے جو زمان و مکان کی منت پذیریوں سے بالکل آزاد ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ جہاں تک ترتیب اشیاء کا تعلق ہے ہمارا مطالعہ و تجربہ صاف صاف اس حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے کہ اس عالم محسوس میں سوا جزئیات ( PARTICULARS ) اور متعین اشکال و صور کے اور کوئی چیز پائی نہیں جاتی۔ یہاں زید، بکر اور عمرو کا وجود تو ہے جنھیں ہم بخوبی جانتے بوجھتے ہیں مگر اس "انسان" کا کہیں سراغ نہیں ملتا جو ان سے علاحدہ انسانیت کی جملہ خصوصیات سے متصف ہو۔ اسی طرح گھوڑے اور گدھے کے مخصوص افراد سے تو ہم آشنا ہیں اور ان سے کام بھی لیتے ہیں مگر وہ 'مطلق گھوڑا' اور وہ 'مجرد گدھا' خارج میں کہیں پایا نہیں جاتا جسے ہم انواع و کلیات کے قبیل سے گردانتے ہیں۔

فان ما فی الخارج لیس بکلی اصلاً ولیس فی الخارج الا ما ھو معین مخصوص[1] — خارج میں جن چیزوں کی جلوہ گری ہے ان میں کوئی چیز بھی کلی نہیں۔ بلکہ جو کچھ بھی ہے وہ معین و مخصوص جزئیات ہیں۔

---

(۱) الرد علی المنطقیین، ص ۱۳۵

اور جب ہم کہتے ہیں کہ کلی بھی خارج میں پائی جاتی ہے تو مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ کسی شے کے افراد کے بارہ میں ذہن میں جو ایک کلی و عمومی تصور پیدا ہو گیا ہے وہ بعینہ ان افراد کے مطابق ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں افلاطون اور ارسطو میں جو تھوڑا سا اختلاف رائے ہے علامہ اس سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ افلاطون اور اس کے اتباع کے تصور کلیات کے بارہ میں کہتے ہیں،

| | |
|---|---|
| وظنوا ان الماہیات المجردہ کالانسان المطلق والفرس المطلق موجودات خارج الذہن و انہا ازلیۃ ابدیۃ۔[1] | ان لوگوں کا گمان ہے کہ "انسان مطلق" اور "فرس مطلق" ایسے کلیات ذہن سے الگ خارج میں ایک مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں جو ازلی و ابدی ہیں۔ |

ارسطو کی ترجمانی ان الفاظ میں کرتے ہیں

| | |
|---|---|
| بل ہذہ الماہیات المجردۃ موجودۃ فی الخارج مقارنۃ لوجود الاشخاص[2] | یہ ماہیات مجردہ خارج میں موجود تو ہیں مگر صرف تشخص اور مقارنت جزئیات کی صورت میں۔ |

غرض یہ ہے کہ اس معاملہ میں ارسطو اور افلاطون میں کوئی بنیادی اختلاف رونما نہیں۔ دونوں کلیات و ماہیات کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ افلاطون تو کلیات و ماہیات کو بغیر کسی شرط کے ایسی اقلیم وجود میں ثابت و متحقق مانتا ہے کہ جہاں یہ اپنی کامل ترین شکل میں جلوہ گر ہیں۔ اور جہاں وقت و زمانہ کے تغیرات اثر انداز ہونے والے نہیں۔ اور ارسطو اس شرط کے ساتھ ان کے وجود کو مشروط ٹھہراتا ہے کہ یہ جب بھی پائے جائیں گے اشخاص و افراد ہی کی صورت میں پائے جائیں گے۔

منشاء اختلاف۔ وجود خارجی کے قائلین نے ثبوت شئی اور وجود شئی کے مابین جو فرق ہے اسے ملحوظ نہیں رکھا۔ کلیات کے وجود خارجی سے متعلق غلط فہمی کیوں پیدا ہوئی؟

---

(۱) الرد، ص ۱۲۵ (۲) الرد، ص ۱۲۶

علامہ نے اس صورت حال کا باریک تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک ان لوگوں نے جو انواع و اجناس کے وجودِ خارجی کے قائل ہیں۔ ثبوت شیٔ اور وجود شیٔ میں جو لطیف اور واضح فرق ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ "انسان" اور "فرس" کے تصور سے ایک حقیقت عامہ سطح ذہن پر مرتسم ہوتی ہے جو افراد و اشخاص اور جزئیات و اشیاء کے حدود سے گزر کر تجرید و انتزاع (ABSTRACTION) کے عالم میں جا داخل ہوتی ہے۔ مگر اس کا اپنا وجود بس اسی اقلیم تصور و ادراک ہی تک محدود رہتا ہے۔ اور ذہن و ادراک سے پرے عالم خارجی میں ان حقائق کا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں ہوتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالم رنگ و بو میں جو کچھ بھی موجود ہے متعین ہے، مخصوص ہے اور زمان و مکان کی حد بندیوں میں گھرا ہوا ہے۔ ہاں جزئیات کے باہمی اشتراک و تشابہ کی بدولت حقائق کلیہ کا نقش ضرور لوحِ تصور پر ثبت ہوتا ہے۔ پھر اس نقش و تصور کی بھی چونکہ ایک افادی حیثیت ہے اس لیے زیادہ سے زیادہ اس کو ثبوت کہہ لیجیے۔ اس کو وجود سے تعبیر کرنا محض زیادتی ہوگا۔

وانما اصل ضلالھم انھم راوا الشیٔ قبل وجودہ یعلم ویراد، ویمیز بین المقدور والمعجوز عنہ، ونحو ذالک فقالوا لو لم یکن ثابتا لما کان کذالک کما انا نتکلم فی حقائق الاشیاء التی ھی ماھیاتھا مع قطع النظر عن وجودھا فی الخارج فتخیل الغلط ان ھذہ الحقائق والماھیات امور ثابتۃ فی الخارج والتحقیق ان ذالک کلہ امر موجود وثابت فی الذھن لا فی الخارج[1]

ان لوگوں کی گمراہی کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ جب دیکھتے ہیں کہ ایک شے جو ابھی وجود میں نہیں آئی ہے اسے بھی علم و ارادہ کا ہدف ٹھہرایا جاتا ہے اور اس کے بارہ میں بھی امکان و استحالہ کی بحثوں کو چھیڑا جاتا ہے تو اس سے یہ سمجھنے لگ جاتے ہیں کہ اگر یہ شیٔ وجود سے متصف نہ ہوتی تو اس طرح علم و ارادہ اور بحث و تمحیص کا موضوع ہرگز قرار نہ پاتی جیسا کہ ہم حقائق اشیاء یا ان کی ماہیت

(۱) الرد، ص ۶۴

وجوہر کے بارہ میں بات چیت کرتے ہیں۔ لیکن اس پہ
غور نہیں کرتے کہ یہ خارج میں بھی موجود ہیں یا نہیں ہیں۔
اس سے غلط طور پہ ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ حق
واہیات خارج میں موجود بھی ہیں۔ حالانکہ صحیح بات یہ
کہ یہ صرف ذہن میں موجود و ثابت ہیں خارج میں نہیں۔

علامہ نے کلیات وماہیات کے وجود خارجی کا کیوں انکار کیا اور وہ کون مسائل ہیں جن کی وجہ سے انھیں اسمیین ( ) کے مدرسۂ فکر کی تائید کرنا پڑی۔

اس کے کئی اسباب ہیں منطقی بھی اور متکلمانہ بھی۔ تفصیل یہ ہے:

حدود وتعریفات کے سلسلہ میں ارسطو کے متبعین کا کہنا ہے کہ ان سے کسی شئے کی حقیقت وماہیت نکھرتی اور واضح ہوتی ہے۔ بشرطیکہ ان کا شمار 'حدود تامہ' یا 'تعریفات تامہ' کے ضمن میں ہوتا ہو۔ 'تامہ' سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ ذاتیات مشترکہ و 'ممیزہ' سے ترتیب پذیر ہوں (یعنی جنس وفصل سے)، عرضیات کے قبیل کے نہ ہوں۔ جیسے 'انسان' کے بارہ میں کہا جائے 'یہ حیوان ضاحک' سے تعبیر ہے۔ اس لیے کہ 'ضاحک' 'خاصہ' یا عرض ہے فصل یا ممیز نہیں۔ بخلاف 'حیوان ناطق' کے یہ جنس وفصل سے مولف ہونے کی وجہ سے 'حد تامہ' ہے۔ لہذا اس سے حقیقت وماہیت انسانی کا صحیح صحیح ادراک ہوتا ہے۔

علامہ اس مرحلہ پر کہتے ہیں کہ حدود کے معاملہ میں یہ خوش فہمی کہ یہ کشف حقائق میں مدد معاون ہوتی ہیں۔ دو وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ متبعین ارسطو خاصہ و فصل میں خط امتیاز کھینچتے ہیں حالانکہ وجود خارجی کے لحاظ سے خاصہ وفصل میں کوئی امتیاز پایا نہیں جاتا۔

دوسرے یہ لوگ ماہیات کے ثبوت ذہنی اور وجود خارجی میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتے حالانکہ ان دونوں میں فرق وامتیاز کے خطوط بالکل واضح ہیں۔

اسی طرح برہان و دلیل کی افادیت کے سلسلہ میں ارسطاطالیسی تصور یہ ہے کہ جب کوئی مقدمتقضا یا کلیہ پر مشتمل ہوگا تو لامحالہ اس سے علم و یقین کی شمعیں فروزاں ہوں گی۔ علامہ کہتے ہیں ایسا قضیہ کلیہ کون ہے جس سے کہ فطرتِ انسانی براہِ راست آگاہ ہو۔ اور وہ یقین و اذعان کا باعث ہو سکے جب کہ کوئی حقیقت کلی بھی خارج میں محسوس و مشہود نہیں ہے کہ اسے بدیہی و منطقی قرار دیا جا سکے۔ اس لیے کہ علم و ادراک کی جو پونجی ہمیں حاصل ہے اس کا تعلق صرف جزئیات سے ہے۔ اور کلیات کا علم بالواسطہ اور ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔ یہی وجہ ہے جب ہم کہتے ہیں کہ 'ایک' دو کا نصف ہے تو اس 'ایک' اور 'دو' کا علم زیادہ یقینی ہوتا ہے جو خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ بہ نسبت اس قضیہ کے ایک دو کے نصف کو کہتے ہیں[1]۔

کلیات کے وجود خارجی کے انکار کا متکلمانہ سبب وحدت الوجود کے بارہ میں علامہ کا یہ محکم و جازم عقیدہ ہے کہ اس کے لیے کوئی منطقی وجہ جواز پائی نہیں جاتی۔ ان کی رائے میں اس مسئلہ کی بنیاد اس غلط تصور پر قائم ہے کہ نفس وجود یا وجود مطلق وجود متعین سے الگ ایک حقیقت رکھتا ہے جو اگرچہ ممکن و واجب کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔ تاہم مرتبہ اطلاق میں فرق و امتیاز کا یہ پہلو یکسر ختم ہو جاتا ہے اور وحدت کے ایک ہی قالب میں ڈھل کے رہ جاتا ہے۔ حالانکہ واجب الوجود اور ممکن الوجود میں کوئی شے بھی مابہ الاشتراک نہیں۔ واجب اپنی خصوصیات و لوازم کے ساتھ جلوہ گر ہے اور ممکن اپنی خصوصیات و لوازم کے ساتھ موجود[2]۔

---

(۱) یہی ماخذ ص ۲۱۶ و ۱۲۴، ۱۲۵ (۲) تفصیل کے لیے دیکھیے موافقہ صحیح المنقول از ص ۱۴۴ تا ۱۸۸ یاد رہے کہ واجب و ممکن کی تقسیم ابن سینا کی پیدا کردہ ہے۔ ارسطو کے ہاں صرف جوہر و عرض دو اصطلاحیں ہیں۔ دیکھیے الرد ص ۱۴۴۔

## کلیات کے وجودِ خارجی کے بارہ میں تین مشہور مدرسہ ہائے فکر ہیں

کلیات کے وجودِ خارجی سے متعلق علامہ کی یہ رائے کیا صحیح ہے؟ اور ہمارے عقائد و تصورات کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے؟ یا اس سوال کے تشفی بخش جواب سے پہلے نفسِ مسئلہ پر ہمیں کھل کر بحث کر لینا چاہیے۔

کلیات سے متعلق اہلِ فکر کے تین معروف موقف ہیں:

(۱) حقیقت پسندانہ (REALISM)

(۲) اسمیت — (NOMINALISM)

(۳) تصورکیت — (IDEALISM)

(۱) حقیقت پسندانہ اندازِ فکر یہ ہے کہ مجردات، عمومی اصطلاحیں اور کلیات نہ صرف تحقق و وجود سے بہرہ مند ہیں بلکہ ان سے بہتر اور فائق بھی ہیں۔ اور اپنے وجود و بقا کے لیے جزئیات و افراد کی منت کشی سے یکسر آزاد بھی ہیں۔ یعنی ان کی حیثیت "قبل اشیاء حقائق" (a priori) کی ہے۔

حقیقت پسندی کا یہ رجحان بہت پرانا ہے، اور اس کی جھلک ان تمام مذاہب فکر میں دیکھی جا سکتی ہے جو سچائی کو صرف جزئیات ہی کے حصارِ متین میں مقید و محصور نہیں مانتے بلکہ جزئیات سے ماوراء بھی سچائیوں کو موجود و متحقق مانتے ہیں۔ لیکن اس فکر کو جس نے پہلے پہل فلسفیانہ شکل میں پیش کیا وہ افلاطون ہے۔ اس نے مثل (Ideas) کو وہی منصب و مقام عطا کیا جو جزئیات و خارجی دنیا کی اشیاء و صور کو حاصل ہے۔ بلکہ ان کو اصل اور جزئیات کو عکس اور پرتو ٹھہرایا۔

ارسطو نے اس میں تھوڑی سی ترمیم کی۔ اس نے کلیات کے وجود کو تو تسلیم کیا۔ مگر اس کے ساتھ یہ شرط لگا دی کہ ان کا تحقق صرف جزئیات ہی کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک

کلیات کی حیثیت محض وصف ( Property ) کی ہے۔

قرون وسطیٰ تک عیسائی دنیا میں جس فلسفہ کو بالعموم قبول عام حاصل رہا۔ وہ یہی افلاطونی تصور مثل ہے۔

تیرھویں صدی عیسوی میں البتہ ایکوی ناس ( AQUINAS ) نے کلیسا کے اس مسلّمہ رجحان سے انحراف اختیار کیا۔ اور ارسطاطالیسی انداز تعبیر کو اپنانے کی کوشش کی۔ کیونکہ اس سے کسی حد تک اسمیت کے ساتھ مصالحت کے امکانات پیدا ہوتے تھے۔

(۲) اسمیت ( NOMINALISM ) کا تعلق مدرسیت کے اس نظریہ سے ہے کہ کلیات، اصطلاحیں، اور مجردات محض الفاظ و اسماء ہیں۔ اور ان کی تہ میں کوئی معروضی حقیقت ( OBJCTIVE REALITY ) کارفرما نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے حقیقت صرف جزئیات ہی میں منحصر، اور افراد و اشخاص ہی میں متمثل ہے۔ اس تعبیر کی رو سے کلیات کی حیثیت بعد اشیاء حقائق ( Post res ) کی ہو جاتی ہے۔ یعنی پہلے جزئیات یا افراد و اشخاص پائے جاتے ہیں، اور پھر ان کے بل بوتے پر تجرید و انتزاع ( ABSTRACTION ) معرض ظہور میں آتی ہے جسے ہم 'کلی' کہتے ہیں۔

یہ مکتب فکر گیارھویں صدی عیسوی تک کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں کر سکا تا آنکہ بیرنگر ( Berenger ) نے اس کی روشنی میں 'عشائے ربانی' کو تحقیق و تفحص کا ہدف ٹھہرایا۔ اس کے بعد گویا بحث و تمحیص کا ایک طوفان تھا کہ امڈ آیا۔ اور اس کی طغیانیاں اس وقت تھمیں جب ولیم آف اوکم ( William of Occom ) نے حقیقت پسندی اور اسمیت کے مابین یہ کہہ کر صلح کرا دی کہ کلیات معروضی اور موضوعی دو گونہ حقیقت کے حامل ہیں۔

ولیم آف اوکم کے بعد اس مسئلہ سے متعلق بحث و تمحیص کی شورشیں قریب قریب ختم ہو چکی تھیں کہ اتنے میں ایجابیت ( POSITIVISM ) کا غلغلہ بلند ہوا۔ اس نقطۂ نظر کے حامیوں نے اس راگ کو از سر نو چھیڑا۔ اور حق یہ ہے کہ خوب چھیڑا۔

(۲) تصور کیشی ( IdEALISM ) اس اشکال کا ایک درمیانی حل ہے ۔
اس میں نہ تو اس درجہ حقیقت پسندی ہی ہے کہ کلیات و مجردات زمان و مکان کے عالم حسی سے الگ مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں۔ اور نہ اس درجہ تنقیص ہی ہے کہ یہ تحقق و وجود کے اس بام بلند سے گر کر الفاظ و اسماء کی سطح پر آ رہیں۔

ان کی رائے یہ ہے کہ افراد و جزئیات میں ایک تو وہ عمومی حقیقت ہوتی ہے جو ان میں وائر و سائر ہے، اور دوسرے وہ تصور ہے جو اس حقیقت کے بل پر ذہن میں ابھرتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ زید، بکر اور عمرو میں جو تشابہ ہے وہ حقیقی ہے۔ محض ذہن و فکر کی طرفطرازی نہیں۔ اور اسی طرح اس تشابہ کی وجہ سے جو عمومی تصور پیدا ہوتا ہے وہ بھی اپنے آغوش میں ایک طرح کی حقیقت لیے ہوئے ہے۔

قول فیصل علامہ کی رائے یک طرفہ ہے، کلیات کے وجود خارجی وجود کلیات کے بارہ کا انکار علم و اخلاق کی اونچی اقدار کا انکار ہے۔ میں ان تینوں مشہور مدارس فکر کی وضاحت کے بعد آپ اب یہ دیکھیں کہ ان میں صحت و استواری کی مقدار کس درجہ ہے۔

تصور کیشی کو ہم سر دست بحث و نظر کا موضوع نہیں ٹھہراتے اس لیے کہ اس میں اچھا خاصہ ابہام ( ambiguity ) پایا جاتا ہے۔ اس صورت میں مقابلہ حقیقت پسندانہ انداز فکر اور اسمیت کے مابین رہ جاتا ہے۔ دریافت طلب یہ حقیقت ہے کہ ان دونوں میں کون صحیح ہے اور کون غلط ہے۔ کیا کلیات ہی دراصل وجود و تحقق کے لوازم سے بہرہ مند ہیں اور جزئیات صرف ان کا عکس و ظل ہیں یا اس جہان محسوس میں تنہا جزئیات ہی کی فرمانروائی ہے اور کلیات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ ذہن و فکر کی طرفطرازیوں نے انھیں وجود و اثبات کی سطح پر فائز کر رکھا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے ثانی الذکر گروہ کی پرجوش تائید کی ہے جسے اصطلاح میں ہم

ریمین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

ہماری رائے میں ان کے دلائل اپنی گوناگونی، وضاحت اور تیزی کے باوجود یک طرفہ (one-sided) ہیں اور مسئلہ کے زیادہ عمیق، زیادہ وسیع اور نسبتاً زیادہ معروضی رُخ ان کی نگاہِ نکتہ رس کے سامنے نہیں آ پائے۔ ٹھیک اسی طرح افلاطون کا تصورِ مثل بھی بدرجہ غایت متصوفانہ ہے اس میں بھی یک طرفگی کا عیب نمایاں ہے۔ اس سلسلہ کا فیصلہ کن اچھوتا ہوا سوال یہ ہے کہ کلیات و جزئیات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ اگر یہاں صرف الگ تھلگ جزئیات ہی کا وجود ہے اور ان میں باہم کوئی حقیقی تشابہ نہیں، کوئی حقیقی تماثل نہیں۔ اور کوئی ایسی چیز خود ان کے اندر پائی نہیں جاتی کہ تجرید و انتزاع کے عوامل کو ابھار سکے تو پھر اس تجرید کی منطقی اساس کیا ہوگی؟

اس کے جواب میں علامہ کا یہ جواب قطعی ناتسلی بخش ہے کہ یہ اساس ذہن کی عادت تجرید ہے یعنی جب یہ زید، بکر اور ہزاروں اشخاص و افراد کو دیکھتا ہے تو ان کو نظر و بصر کے دوسرے نتائج سے ممیز ٹھہرانے کے لیے انسانیت کی قدرِ مشترک ڈھونڈ نکالتا ہے جو صرف اس کی اپنی اختراع و اپج ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر زید، عمر اور بکر میں حقیقتہً کوئی تشابہ پایا نہیں جاتا تو ذہن کس اساس اور بنیاد پر ادراک حسی کو ادراک عقلی میں بدلتا ہے اور جزئیات پر کلیات کے لبادے اوڑھاتا ہے۔

اس حقیقت کا ہر شخص اعتراف کرے گا کہ ذہن اشیاء و جزئیات کو چھانٹنے اور انواع و اجناس کے خانوں میں تقسیم کرنے میں کبھی غلطی نہیں کرتا۔ اگر اس کے سامنے زید، بکر اور عمر ایسے افراد ہوں تو یہ فوراً بھانپ لے گا کہ ان سب کو انسانیت کی صف میں رکھنا چاہیے۔ اگر ان میں چند گھوڑے، بھیڑیں اور مرغیاں شامل کر دی جائیں تو انھیں یہ حیوان کہے گا۔ اور اگر ان میں میز، کرسی، اور پتھر کے تراشیدہ بتوں کا اضافہ کر دیا جائے تو تجرید و انتزاع

کے حدود اور دسیع ہو جائیں گے۔ اور ان سب کو یہ جسم، کے عنوان کے تحت تیار کرے گا۔ اس ضمن میں ذہن کے اس عمل تجریدہ انتزاع کیلئے بہرحال کوئی قطعی اصول، اٹل قاعدہ، یا یقینی اساس ہونا چاہیے کہ جس کے بل پر اس کے نتائج پر اعتماد کیا جا سکے۔

ظاہر ہے کہ یہ غیر مشکوک اساس وہی معروضی اشتراک ( Similarity ) اور حقیقی تماثل ہے جو ان اشیاء میں جلوہ گر ہے اور ان کو مختلف انواع و اجناس میں تقسیم کرتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کا اعتراف رسل ( Russell ) ایسے بالغ نظر فلسفی نے ان الفاظ میں کرنا پڑا کہ ہم ہزار کلیات کے وجود و تحقق کا انکار کریں۔ تشابہ یا تماثل ( Similarity ) کا انکار بہرحال ممکن نہیں جو مختلف اشیاء میں ربط و تنظیم کے پہلوؤں کو ابھارتا ہے۔ اور جب یہ کلیہ موجود ہے تو دوسرے کلیات کے لیے منطقی جواز خود بخود پیدا ہو جاتا ہے۔

اس علمیاتی ( epistemological ) انداز فکر سے قطع نظر دیکھنا یہ ہے کہ یہ مسئلہ صرف منطق و فلسفہ ہی سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کا گہرا تعلق اقدار ( values ) سے بھی ہے۔

حقیقت کو جزئیات ہی کے سمٹے ہوئے عالم میں منحصر ماننے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ سائنس کے دروازے بند ہو جائیں گے۔ خوب و ناخوب کا فرق مٹ جائے گا۔ اور خیر و شر کے معروضی پیمانوں کو سخت ٹھیس لگے گی۔

یعنی اگر یہاں صرف جزئیات ہی کی فرمانروائی ہے، اور ہر ہر شے اور ہر ہر فعل اپنے ہی لوازم و خصوصیات کے ساتھ موجود ہے اور ان میں کوئی مشترک اصول، کوئی مشترک حکمت، اور پیمانہ پایا نہیں جاتا تو ان غیر مربوط، اٹل اور بے جوڑ جزئیات سے۔ قانون جاذبیت ( Gravity ) کا استخراج کیونکر ممکن ہو گا۔ قانون تعلیل ( Causation ) کو کیونکر مستنبط کیا جائے گا۔ یا ارتقاء ( evolution )

ایسے ہمہ گیر اصول کو کس بنیاد پر دریافت کیا جائے گا۔

یہی سوال جمالیاتی اقدار کے بارہ میں بھی ابھرتا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے لیے زیادہ پریشان کن سوال خیر و شر کی معروضیت کا ہے۔ اگر صرف جزئیات افعال ہی کا اعتبار رہے اور ہر ہر فعل اپنی خصوصیات ولوازم کے لحاظ سے جداگانہ حیثیت کا حامل ہے تو خیر و شر کی تعیین کے لیے ان عقلی و کلی پیمانوں کو حق بجانب کیونکر ٹھہرایا جا سکے گا جن کی معروضیت کے علامہ پُرجوش حامی ہیں۔ اور اس حد تک حامی ہیں کہ اشاعرہ کو اپنی تصنیفات میں جابجا اس بنا پر مطعون ٹھہراتے ہیں کہ ان کے ہاں افعال کے حسن و قبح کو عقلی نہیں سمجھا جاتا۔ حالانکہ خیر و شر میں فرق و امتیاز کے حدود حقیقی اور واضح ہیں۔

غرض یہ ہے کہ جس طرح جزئیات تحقق و وجود کی نعمتوں سے مالا مال ہیں اسی طرح کلیات کا بھی وجود ہے۔ لفظ وجود سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا ہونا چاہیے کہ ہم حقیقت پسندوں کے نقطۂ نظر سے پوری طرح متفق ہیں۔ ہمارا مدعا صرف یہ ہے کہ جزئیات اس عالم رنگ و بو میں اس طرح الگ تھلگ، بے جوڑ، اور انمل نہیں ہیں کہ ان میں اور کلیات میں ربط و تعلق کی کوئی نوعیت ہی کارفرما نہ ہو۔ ہمارے نقطۂ نظر سے جزئیات میں ایسے مشترک اسباب۔ ایسی مشترک مناسبتیں اور پہلو پائے جاتے ہیں کہ جن سے طبیعیات، جمالیات اور مذہب و اخلاق کے ان اصولوں اور پیمانوں کو مستنبط کیا جا سکتا ہے کہ جن کے بل پر انسانی تہذیب و تمدن کے کاخ ہائے بلند کی تعمیر ہوتی ہے۔

اور اگر ان مناسبتوں کو تسلیم نہ کیا جائے اور جزئیات و کلیات کے مابین تعلق و رشتہ کے اس انداز کو نہ مانا جائے تو اس کا نتیجہ تمام نوع کی اقدار کے انکار پر منتج ہوگا۔ مسئلہ کے یہ خطرناک رخ علامہ کی نگاہِ تعمق سے اس بنا پر اوجھل رہے کہ یہ فلسفی

---

(حاشیہ صفحہ 58)

سے زیادہ مجدد و دوماں ہیں۔ ان کی عنانِ توجہ کو اس وقت جن گمراہیوں نے پوری طرح گھیر رکھا تھا وہ وحدت الوجود، اعیانِ ثابتہ اور ذات وصفات کی وہ معتزلانہ تشریح تھی جس کی رو سے جہمیت اور تعطل کے دروازے کھلتے تھے۔ اور الحاد و زندقہ کی راہیں ہموار ہوتی تھیں۔

ظاہر ہے کہ ان فتنوں کے فوری سدباب کے لیے اس سے بہتر اور کامیاب نسخہ اور کوئی نہیں ہو سکتا تھا کہ کلیات کا انکار کر کے اس عقلی اساس ہی کو اکھاڑ پھینکا جائے کہ جو ان فتنوں کے لیے وجہ جواز مہیا کرتی ہے۔

اس لیے کہ اگر کلیات کا مستقل بالذات وجود نہیں ہے تو اس وجود مطلق کا تصور ختم ہو جاتا ہے جس کو ابن سینا کی بدعت طرازیوں نے جنم دیا تھا۔ اور وجود مطلق کا تصور باطل قرار پاتا ہے تو منطقی طور پر وحدت الوجود اور اعیان ثابتہ کا قصر استدلال بھی زمین پہ آرہتا ہے۔ اسی طرح اس تشریح کے مطابق ذات وصفات کی وہ تفریق بھی آپ سے آپ مٹ جاتی ہے کہ جس نے تعطل اور نفی صفات کے عقیدوں کی پرورش کی تھی۔

قیاس و استدلال کی بحثیں۔ تصور و تصدیق میں فرق و امتیاز کی نوعیت قطعی اور دو ٹوک نہیں۔ علامہ کی تنقیدات عالیہ کا اصلی ہدف قیاس و تصدیق کی بحثیں ہیں۔ ان میں انھوں نے جس جدت طرازی، جس عمق و گہرائی، اور جس فنی ژرف نگاہی کا ثبوت دیا ہے وہ انھیں کا حصہ ہے۔ ان اعتراضات کے سرسری مطالعہ ہی سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ شخص نہ صرف منطق کے دقائق پر عبور رکھتا ہے بلکہ اپنے دور کی تمام تحریکات کے بارے میں اس کی نظر مجتہدانہ خصوصیات کی حامل ہے۔ یوں تو ان کی تنقید کا یہ مقصد ہے کہ قیاس و استدلال کی ناہمواریوں کی نشاندہی کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ فکر و استنباط کے جن پیمانوں پر ارسطو کے متبعین کو بڑا ناز ہے، تحلیل و تجزیہ کی ایک ہی ضرب سے ان کے ریزے فضائے آسمانی میں بکھرتے ہوئے نظر آتے ہیں مگر علامہ کا کمال ملاحظہ ہو

کہ ان منطقی اور اصطلاحی اعتراضات کے پہلو بہ پہلو اصول، فقہ، لغت، اور کلام و فلسفہ کے ایسے جواہر پارے اور ربستان سجاتے چلے جاتے ہیں کہ ہر ہر مقام کی کشش دامن نظر کو کھینچتی اور فکر و تعمق کی دعوت دیتی ہے۔

جی تو یہی چاہتا ہے کہ تحقیق و تفحص کے ان شہ پاروں سے ناظرین کے ذوق تدبر کی خاطر خواہ تواضع کی جائے۔ لیکن اس کو کیا کیجیے کہ موضوع کی تنگ دامانی بری طرح عناں گیر ہے۔ اور ہم مجبور ہیں کہ فکر و نظر کے ان انمول موتیوں سے صرف نظر کر کے بحث کو صرف انھیں نکات و معارف کی توضیح و تشریح تک محدود رکھیں کہ جن کا براہ راست تعلق منطق کی تنقید و احتساب سے ہے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ قارئین نکات و معارف کی ان جھلکیوں سے کلیتہً محروم ہی رہیں۔ ہم کوشش کریں گے کہ نفس موضوع سے تجاوز کیے بغیر جستہ جستہ ان کی طرف اشارہ کرتے چلیں۔

تصدیقات ( Judgement ) قیاس ( Syllogism ) کی تفصیلی بحثوں سے تعرض کرنے سے پہلے فرق و امتیاز کی ایسی نوعیت پر غور کر لینا چاہیے کہ جو تصور و تصدیق کے مابین رونما ہے۔ منطقی عموماً علم کو انھیں دو خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ علامہ نے رازی کی 'المحصل' پر مفصل تنقید کی ہے۔ اور اس ضمن میں اس حقیقت کی پردہ کشائی فرمائی ہے کہ تقسیم کی یہ نوعیت دو ٹوک اور صحیح نہیں۔ ان کے نزدیک یہ تو ممکن ہے کہ اول وہلہ میں ذہن اشیاء کے سادہ و مجرد تصورات کو قبول کرے مگر یہ ناممکن ہے کہ یہ تصورات یونہی بغیر کسی قید و اسناد کے دھرے کے دھرے رہیں۔ اور علم ان سے ربط و تعلق کی کوئی صورت پیدا نہ کرے بلکہ نفسیاتی طور پر ہوتا یہ ہے کہ ذہن و فکر کا کارخانہ اس مرحلہ میں فوراً حرکت میں آتا ہے اور ان تصورات کو تصدیقات کے قالب میں ڈھال دیتا ہے۔

منطقیوں کی اس تقسیم میں بنیادی تناقض یہ پنہاں ہے کہ ایک سادہ تصور یا لوحِ قلب پر کسی شئ کے نقشِ اولیں کے بارہ میں ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ پیکرِ خیالی کی قسم کی چیز ہے جو ذہن کی سطحوں سے ٹکراتی ہے مگر اسے علم کی قسم ہرگز قرار نہیں دے سکتے کیونکہ علم اثبات چاہتا ہے اسناد کا مقتضی ہے، اور ایک طرح کے حکم کا طالب ہے۔ لہٰذا ہر وہ تصور جو سلبی و ایجابی قید سے آزاد ہو کلمۂ مفرد یا جزوِ علم تو ہو سکتا ہے مگر اسے کسی صورت میں بھی علم نہیں کہہ سکتے۔

قولہم ان العلم ینقسم الی تصور و تصدیق وان التصور ہو التصور الساذج العری عن جمیع القیود الثبوتیہ و السلبیۃ کلام باطل، فان کل ماعری عن کل قید ثبوتی وسلبی یکون خاطراً من الخواطر لیس ہو علماً اصلاً بشیٔ من الاشیاء[۲]

ان کا یہ کہنا باطل ہے کہ علم تصور و تصدیق کے دو خانوں میں منقسم ہے۔ اور یہ کہ تصور سے مراد وہ سادہ نقش ہے جو ہر طرح کی ثبوتی و سلبی قیود سے تہی ہو۔ کیونکہ جو تصور ثبوت و سلب کی ہر ہر قید سے آزاد ہو گا۔ اس کو پیکِ خیالی تو کہہ سکتے ہیں مگر کسی شئ کے بارہ میں علم و ادراک ہرگز نہیں کہہ سکتے۔

علامہ نے اس تقسیم پر ایک اور اعتراض کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تصور و تصدیق میں فرق و امتیاز کی یہ نوعیت ایسی دو ٹوک اور سنگین نہیں ہے کہ ان میں مصالحت کا کوئی امکان ہی باقی نہ رہے بلکہ ان میں ایک طرح کی لچک پائی جاتی ہے چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ جسے تم تصور کہتے ہو اس کو تصدیق کے قالب میں ڈھالا جا سکے۔ اور جس کو تصدیق سے تعبیر کرتے ہو اس کو تصور کی سطح پر لایا جا سکے۔

مثلاً ایک شخص پوچھتا ہے۔ وہ 'خمر' کون ہے جس پر حرمت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور جواب میں آپ کہتے ہیں: 'مسکر' تو یہ 'مسکر' اگرچہ بظاہر تصور ہے مگر در اصل یہ قضیہ ہے۔ جو موضوع (subject) اور محمول (predicate) سے ترتیب پذیر ہے۔ اس کے معنی

---

(۱) الرد ص ۳۰۵

یہ ہیں کہ وہی خمر حرام ہے جو مسکر ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ خمر، مسکر کو کہتے ہیں۔ تو یہ اگرچہ قضیہ معلوم ہوتا ہے مگر در حقیقت تصور کے حکم میں داخل ہے۔ کیونکہ اس میں معنی خمر ہی کو تو اجاگر کیا گیا ہے۔

---

رفیع اللہ

# موسیقی کی شرعی حیثیت

موسیقی کے متعلق ہمارے معاشرہ میں عجیب غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں۔ بعض لوگ اسے شجرِ ممنوعہ سمجھتے ہیں اور بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو موسیقی کے نام سے عریانی، فحاشی، اور بے حیائی کو فروغ دے رہے ہیں۔ پہلا طبقہ اپنے آپ کو شریعت کا علمبردار کہتا ہے اس لیے اس کے نظریات کو خدا اور رسولؐ کے احکام تصور کیا جاتا ہے اور دوسرا طبقہ اپنے آپ کو آرٹ کا سرپرست کہتا ہے اس لیے اس کے خیالات کو آرٹ کا ترجمان سمجھا جاتا ہے۔ ایسے حالات میں یہ ضروری ہے کہ موسیقی کی شرعی حیثیت کو واضح کیا جائے تاکہ افراط اور تفریط کے امتیازی خطوط نمایاں ہوجائیں اور لوگ صحیح رائے قائم کرسکیں۔

## موسیقی کی حرمت کے دلائل اور ان کا تجزیہ

ہم اس سلسلہ میں سب سے پہلے ان دلائل کو لیں گے جنھیں وہ لوگ جو موسیقی کی حرمت کے قائل ہیں دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ہم ان روایات سے متعلق ائمہ و علماء کے اقوال بھی نقل کرتے جائیں گے تاکہ ان دلائل کا بخوبی تجزیہ ہوجائے۔

عن عبدالرحمٰن بن غنم قال حدثنی ابوعامر او ابومالک الاشعری سمع النبیؐ لیکونن من امتی قوم یستحلون الحر والحریر والخمر والمعازف اخرجہ البخاری و فی لفظ لیشربن ناس من الامتی الخمر یسمونہا بغیر اسمہا یعرف علی رؤسہم بالمعازف

عبدالرحمٰن بن غنم سے روایت ہے کہ مجھے ابوعامر یا ابومالک نے بتایا کہ نبی صلعم نے فرمایا یقیناً میری امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو زنا، ریشم، شراب اور باجوں کو حلال سمجھیں گے۔ یہ بخاری کی روایت ہے اور ایک روایت میں ہے کہ میری امت کے لوگ شراب پئیں گے اور اس

ولمغنیات یخسف اللہ بہم الارض ویجعل منہم القردۃ والخنازیر - رواہ ابن ماجۃ"

کا نام کچھ اور رکھ دیں گے۔ ان کے سامنے گایا بجایا جائے گا اللہ زمین میں دھنسا کر انھیں بندر اور سؤر بنا دے گا اسے ابن ماجہ نے روایت کیا

بخاری کی پوری روایت یوں ہے

لیکونن فی امتی اقوام یستحلون الحر والحریر والخمر والمعازف ولینزلن اقوام الی جنب علم تروح علیہم سارحۃ لہم فیاتیہم رجل لحاجۃ فیقولون ارجع الینا غدا فیبیتہم اللہ ویضع ویمسخ آخرین قردۃ خنازیر الی یوم القیامۃ ۔

میری امت میں کچھ لوگ ایسے ہو کر رہیں گے جو زنا، ریشم شراب اور باجوں کو حلال سمجھیں گے۔ کچھ لوگ ایک پہاڑ کے دامن میں اتریں گے جہاں مویشی چر کر شام کو آئیں گے ان کے پاس ایک آدمی اپنی کسی ضرورت کے لیے آئے گا وہ اسے کہیں گے آج چلا جا کل ہمارے پاس آنا۔ پھر اللہ تعالیٰ انھیں شب کو سلا دے گا اور پہاڑ کو وہاں سے ہٹا دے گا اور دوسروں کو مسخ کر کے قیامت تک کے لیے سؤر اور بندر بنا دے گا۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کی اسناد میں ایک راوی صدقہ بن خالد ہے۔ ابن جنید نے اس کے متعلق یحییٰ بن معین کا قول نقل کیا ہے "کہ وہ کوئی چیز نہیں"۔ مزی نے احمد کا یہ قول نقل کیا کہ "وہ صحیح روایت نہیں کرتا"۔ دوسرے یہ روایت سند اور متن کے اعتبار سے مضطرب ہے۔ سند کا اضطراب یہ ہے کہ راوی کو صحابی کا نام یاد نہیں۔ اسے شک ہے کہ یہ روایت ابو عامر سے ہے یا ابو مالک اشعری سے۔ اور متن کا اضطراب یہ ہے کہ کہیں "یستحلون" کے الفاظ ہیں اور کہیں کچھ اور"[2]۔ ان چیزوں سے قطع نظر ذرا روایت کے اگلے حصہ پر بھی غور کیجیے جس میں کہا گیا ہے کہ "ایک قوم پہاڑ کے دامن میں آئے گی ان کے مویشی چر کر واپس آئیں گے۔ ایک

---

(۱) نیل الاوطار۔ ج ۸، باب ماجاء فی آلۃ اللھو" ص ۹۶ (۲) نیل الاوطار ج ۸، ص ۱۰۲۔

آدمی ان کے پاس کوئی حاجت لے کر آئے گا۔ وہ کہیں گے کل آنا پھر وہ سو جائیں گے تو پہاڑ اپنی جگہ سے ٹل جائے گا اور دوسرے قیامت تک کے لیے سؤر اور بندر بنا دیے جائیں گے۔"

مگر فی الواقع موسیقی اس حد تک حرام تھی تو اس کے بعد کے تمام واقعات کو پورا ہونا چاہیے تھا۔ مگر وہ کونسا پہاڑ ہے جو اپنی جگہ سے ٹل گیا اور وہ کون سے لوگ تھے جو سؤر اور بندر بن گئے۔ اگر ان کی تاویلیں کی جائیں تو موسیقی کی حرمت کی تاویل بھی کی جا سکتی ہے۔ نہیں تو روایت بالبدایت غلط تسلیم کی جانی چاہیے۔

اگر اس روایت کو بالکل صحیح تسلیم کر لیا جائے تب بھی موسیقی کی حرمت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ موسیقی کے ساتھ شراب کا ذکر آیا ہے۔ پس موسیقی فی نفسہ حرام نہ ہوگی بلکہ اس کی حرمت شراب کی حرمت کے تابع ہوگی۔ جس طرح ہم کہتے ہیں "فلاں آدمی شراب و کباب میں اپنی زندگی تباہ کر رہا ہے۔" اس فقرہ میں شراب کی برائی تو عیاں ہے لیکن کباب بذاتِ خود کوئی حرام چیز نہیں۔ ہاں جب اس کا ذکر شراب کے ساتھ آتا ہے تو اسے بُرا سمجھا جاتا ہے۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| یحتمل ان تکون المعازف المنصوص علی تحریمها هی المقترنة بشرب الخمر کما ثبت بروایة فی لفظ "یشربن الناس من امتی الخمر تروح علیهم القیان وتغدو علیهم المعازف"[1]۔ | ہو سکتا ہے کہ جن باجوں کو حرام کیا گیا وہ وہی باجے ہوں جو شراب نوشی کے ساتھ پیوستہ ہیں۔ جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ "میری امت کے کچھ لوگ شراب پئیں گے شام کو ان کے پاس گانے والی لونڈیاں آئیں گی اور دن کو باجے بجیں گے۔" |

نواب صدیق حسن خاں بھی یہی کہتے ہیں:

اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ نبی صلعم دف بجانے پر خاموش رہے۔ خود اسے سنا اور

---

(۱) نیل الاوطار، ج ۸، ص ۱۰۳

منع فرمایا جیسا کہ صحیح بخاری میں موجود ہے۔ پس حدیث زیر بحث میں اس امر کا احتمال موجود ہے کہ جن باجوں کو حرام کیا گیا ہے یہ وہی باجے ہیں جو شراب نوشی سے پیوستہ ہیں جیسا کہ ایک روایت میں ہے

| | |
|---|---|
| یشربن من امتی الخمر تروح علیہ القیان و تغدو علیہم المعازف | میری امت میں کچھ لوگ شراب پئیں گے۔ شام کو ان کے پاس گانے والے غلام لونڈیاں آئیں گے اور ان کو باجے بجیں گے۔" |

اس روایت میں اس کا احتمال بھی موجود ہے کہ اس سے مراد مجموعہ پر حکم لگانا ہو پس جو حکم مجموعہ پر ہوگا وہ الگ الگ ہر چیز پر نہیں ہو سکتا۔ یہ تو مسلمہ اصول ہے کہ چند ترتیب وار بیان کردہ چیزوں کی مجموعی وعید اس مجموعہ کی کسی ایک چیز کی وعید کی دلیل نہیں ہوگی۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت قرآن کی یہ آیات ہیں:

خذوہ فغلوہ ○ ثم الجحیم صلوہ ○ ثم فی سلسلۃ ذرعہا سبعون ذراعا فاسلکوہ ○ انہ کان لایؤمن باللہ العظیم ○ ولا یحض علی طعام المسکین ○ اسے پکڑ کے گلے میں طوق ڈالو۔ پھر اسے جہنم میں لے جاؤ۔ پھر ستر گز کے حلقہ والی زنجیر میں اسے جکڑ دو یہ اللہ پر ایمان نہیں رکھتا اور مسکین کو کھلانے پر کسی کو ترغیب نہیں دیتا تھا۔

یہاں بلاشبہ اس وعید شدید کا سبب محض "مسکین کو کھلانے پر ترغیب نہ دینا" نہیں ہے اور نہ مسکین کو کھلانے کی ترغیب نہ دینا کوئی حرام فعل ہے۔"[1]

اصل یہ ہے کہ اس روایت میں دو حرام چیزوں یعنی زنا اور شراب کا ذکر ہے اور دو ایسی چیزوں کا جو بعض مواقع پر حلال اور بعض مواقع پر حرام ہیں۔ یعنی ریشم اور باجے۔ ریشم کے متعلق ایک روایت نقل کر کے داؤدی لکھتے ہیں:

---

(۱) دلیل الطالب علی ارجح المطالب۔

"لیس بمحفوظ لان کثیرا من الصحابۃ لبسوہ[1]" یہ روایت محفوظ نہیں کیونکہ بہت سے صحابہ ریشم پہنتے تھے۔

اس کے بعد علامہ شوکانی نے ابن العربی کا یہ قول نقل کیا ہے:

"فالا قوی حلہ فلیس فیہ وعید ولا عقوبۃ بالاجماع" ریشم کی حلت کا قول قوی ہے اور اسے پہننے میں نہ وعید ہے نہ سزا اسی پر اجماع ہے۔[2]

بعض حالات میں ریشم پہننے کی رخصت تو عام طور پر ثابت ہے

رخص رسول اللہ صلعم للزبیر وعبد الرحمٰن بن عوف فی لبس الحریر لحکۃ بہما[3] — نبی صلعم نے زبیر اور عبد الرحمٰن بن عوف کو ریشم پہننے کی اجازت دی تھی کیونکہ ان دونوں کو خارش تھی۔

تھوڑے سے ریشم کے لیے تو عام اجازت ہے

نہی النبی صلعم عن لبس الحریر الا فی موضع اصبعین او ثلث او اربع[4] — نبی صلعم نے ریشم پہننے سے منع فرمایا البتہ دو سے چار انگل تک ریشم کا استعمال جائز ہے۔

اب ایک روایت کو لیجیے جسے حرمت کے قائلین اپنی دلیل میں پیش کرتے ہیں:

عن عبد اللہ بن عمر ان النبی صلعم قال ان اللہ حرم الخمر والمیسر والکوبۃ والغبیراء وکل مسکر حرام رواہ احمد وابوداؤد وفی لفظ: ان اللہ حرم علی امتی الخمر والمیسر والمزر والکوبۃ والقنین۔ رواہ احمد۔ — عبد اللہ بن عمر سے روایت ہے کہ نبی صلعم نے فرمایا اللہ نے شراب، جوا، طبل اور طنبورہ حرام ٹھہرایا ہے اور تمام نشہ والی چیزیں حرام ہیں۔ اسے احمد اور ابوداؤد نے روایت کیا۔ اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ اللہ نے میری امت پر شراب، جوا، جو کی نبیذ، ڈھول

---

(۱) نیل الاوطار، ج ۲، ص ۹۰ (۲) ایضاً (۳) رواہ الستۃ

(۴) رواہ الستۃ

کے مجوسیوں کی بساط یا جنتیوں کا طنبور اور طبل حرام کیا ہے۔ اسے احمد نے روایت کیا۔

اس روایت کا بھی چند طریقوں سے جواب دیا جا سکتا ہے۔ سب سے پہلے اس کی اسناد کو لیجیے۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں

سکت عنہ الحافظ فی التلخیص و فی اسنادہ الولید بن عبدة الراوی لہ عن ابن عمر قال ابوحاتم الرازی ہو مجہول و قال المنذری ان الحدیث معلول۔[1]

حافظ نے تلخیص میں اس روایت کے متعلق سکوت اختیار کیا اور اس کی اسناد میں الولید بن عبدہ ایک راوی ہے جو ابن عمر سے روایت کرتا ہے۔ ابوحاتم الرازی نے کہا کہ وہ مجہول الحال ہے منذری نے کہا یہ حدیث معلول ہے۔

اس روایت کو اگر صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ لازم نہیں آتا کہ موسیقی بذات خود حرام ہے کیونکہ یہاں بھی پچھلی روایات کی طرح موسیقی کو شراب وغیرہ جیسی حرام چیزوں کے مجموعہ میں شامل کیا گیا ہے پس اس کا حکم موسیقی پر مرتب نہ ہوگا کیونکہ مباح اگر حرام کی تمہید بن جائے تو وہ حرام ہو جاتا ہے۔

بعض حضرات نے غنا و مزامیر کی حرمت میں اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے:

قال صلعم ان اللہ عزوجل بعثنی رحمۃ وہدی للعلمین و امرنی ان امحق المزامیر والکفارات یعنی البرابط والمعازف والاوثان التی کانت تعبد فی الجاہلیۃ۔[2]

نبی صلعم نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے سارے عالم کے لیے رحمت اور ہدایت بنا کر بھیجا ہے اور مجھے حکم دیا ہے کہ میں سازوں اور کفاروں یعنی بربطوں اور باجوں اور جاہلیت میں پوجے جانے والے بتوں کو توڑ دوں۔

---

(۱) نیل الاوطار، ج ۸، ص ۹۰ (۲) مسند احمد

یہ روایت مشکوٰۃ میں بھی ہے اور ادنیٰ سے اختلاف کے ساتھ یہی روایت ابوداؤد طیالسی نے بھی نقل کی ہے۔ روایت میں ایک شخص علی بن یزید ہے ابن حجر نے اسے ضعیف[1] کہا ہے۔ تہذیب التہذیب میں ہے کہ:

| | |
|---|---|
| قال حرب عن احمد ہو دمشقی کانہ ضعفہ[2] | حرب نے کہا "وہ دمشقی ہی تو ہے" احمد المعون نے اس انداز سے یہ فقرہ کہا جیسے وہ اسے ضعیف بتا رہے ہوں۔ |

اسی کتاب میں ایک اور قول بھی ہے:

| | |
|---|---|
| قال یحییٰ بن معین علی بن یزید داہی الحدیث کثیر المنکرات[3] | یحییٰ بن معین نے کہا "علی بن یزید کی حدیث ناقابل اعتبار ہے۔ وہ اکثر منکر حدیثیں بیان کرتا ہے۔ |

امام بخاری کا قول بھی سن لیجیے:

| | |
|---|---|
| قال البخاری منکر الحدیث ضعیف[4] | امام بخاری نے کہا وہ منکر الحدیث اور ضعیف ہے |

امام ترمذی کا قول بھی نقل کیا گیا ہے:

| | |
|---|---|
| قال الترمذی ضعیف فی الحدیث[5] | ترمذی نے کہا وہ حدیث میں ضعیف ہے |

امام نسائی نے کہا:

| | |
|---|---|
| لیس بثقۃ[6] | وہ ثقہ نہیں |

ابن حجر کہتے ہیں "یہ روایت ضعیف ہے"[7]

یہ تو تھا علی بن یزید کا حال اب اس روایت کے ایک راوی فرج بن فضالہ کی حالت سنیئے:

---

(۱) تقریب التہذیب (۲) تہذیب التہذیب (۳) ایضاً (۴) ایضاً (۵) ایضاً
(۶) ایضاً (۷) کف الرعاع

قال ابن ابی خیثمہ عن ابن معین ضعیف الحدیث[1] — ابن ابی خیثمہ نے ابن معین کا قول بیان کیا کہ وہ اسے ضعیف الحدیث کہتے ہیں۔

قال البخاری و مسلم منکر الحدیث[2] — بخاری و مسلم نے اسے منکر الحدیث کہا

و قال النسائی ضعیف[3] — نسائی نے کہا کہ وہ ضعیف ہے

خود ہی سوچیے کہ جس روایت میں ایک نہیں بلکہ دو راوی ضعیف ہوں اسے دلیل بنا کر موسیقی کی حرمت کا فتویٰ دینا کس حد تک درست ہے۔ اور آگے بڑھیے اس روایت کا ایک راوی عبیداللہ بن زحر ہے جو علی بن یزید سے روایت کرتا ہے۔ اس کی حالت یہ ہے کہ:

قال ابو مسہر انہ صاحب کل معضلۃ و قال بن معین ضعیف و قال مرۃ لیس بشی و قال ابن المدینی منکر الحدیث و قال الدارقطنی لیس بالقوی و قال ابن حبان روی موضوعات عن الاثبات واذا روی عن علی بن یزید اتی بالطامات[4]۔

ابو مسہر نے کہا کہ اس کی تمام روایتیں معضل ہوتی ہیں ابن معین نے کہا وہ ضعیف ہے اور ایک مرتبہ کہا کہ وہ کوئی چیز نہیں۔ ابن المدینی اسے منکر الحدیث کہتے ہیں دارقطنی نے کہا وہ قوی نہیں اور ابن حبان نے کہا کہ وہ ثقہ آدمیوں کا نام لے کر موضوع حدیثیں روایت کرتا تھا اور جب وہ علی بن یزید سے روایت کرتا تھا تو وہ اور زیادہ موضوع ہوتی ہیں۔

یہ روایت بھی دلیل میں پیش کی جاتی ہے:

الغنا ینبت النفاق فی القلب — گانا دل میں نفاق پیدا کرتا ہے

بعض نے اسے رسولِ خدا تک مرفوع کیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے۔

---

(۱) تہذیب التہذیب (۲) ایضاً (۳) ایضاً (۴) نیل الاوطار، ج ۸، ص ۹۹، ۱۰۰

احیاء علوم الدین کے مشہور شارح سید مرتضیٰ زبیدی اس روایت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"بعض لوگوں نے اس روایت کو نبی صلعم کا قول قرار دیا ہے لیکن یہ غلط ہے۔ ابوداؤد نے جس سند سے یہ روایت بیان کی ہے اس میں ایک شخص ایسا بھی ہے جس کا نام تک نہیں لیا گیا۔ بیہقی نے اسے مرفوعاً اور موقوفاً روایت کیا ہے یعنی ایک روایت میں اسے رسول صلعم کا قول بتایا ہے اور دوسری روایت میں صحابی کا۔ میں کہتا ہوں کہ اسے مختلف طریقوں سے مرفوعاً روایت کیا گیا ہے لیکن یہ تمام طریقے ضعیف ہیں۔ بیہقی کہتے ہیں کہ یہ ابن مسعود کا قول ہے، نبی صلعم کا قول نہیں۔ نیز اس کے طرق میں بعض راوی مجہول الحال ہیں۔ امام نووی کہتے ہیں کہ اس کے ضعف پر اتفاق ہے۔ زرکشی کا بھی یہی خیال ہے۔ ابن طاہر کہتے ہیں کہ اسے ثقہ لوگوں (شعبہ عن مغیرہ عن ابراہیم) نے روایت کیا ہے اور ابراہیم سے آگے کسی کا نام نہیں لیا۔ لہذا یہ ابراہیم کا قول ہے۔ ابن ابی الدنیا ملاہی کی مذمت کے سلسلہ میں اسی روایت کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ یہ ابراہیم کا قول نہیں بلکہ بات یوں ہے کہ ابراہیم کہتے تھے کہ لوگ یوں کہتے ہیں کہ "گانا دل میں نفاق پیدا کرتا ہے"۔ میں کہتا ہوں یہ نہ تو ابراہیم کا قول ہے اور نہ کسی ایسے آدمی کا جس سے ابن ابی الدنیا نے مرفوعاً روایت کیا ہو۔ ابن عدی اور دیلمی نے ابوہریرہؓ سے اور بیہقی نے جابرؓ سے یہ مضمون یوں روایت کیا ہے کہ گانا قلب میں اسی طرح نفاق پیدا کرتا ہے جس طرح پانی کھیتی پیدا کرتا ہے۔ میں کہتا ہوں یہ روایت بھی ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں ایک راوی علی بن حماد ہے جسے دارقطنی نے متروک قرار دیا ہے۔ دوسرا راوی ابن ابی رواد ہے جسے ابوحاتم نے منکر الحدیث کہا ہے۔ ابن جنید کہتے ہیں کہ "ابن ابی رواد تو ایک ٹکے کا بھی نہیں اور ابراہیم بن طہمان مختلف فیہ ہے"۔"

---

(۱) شرح احیاء علوم الدین ج ۶، ص ۴۶۴

ابوطالب مکی بھی اسے ابراہیم کا قول قرار دیتے ہیں :

ان حماد روی عن ابراہیم الغناء ینبت النفاق فی القلب[1]۔ — حماد نے ابراہیم کی زبانی بیان کیا کہ گانا دل میں نفاق پیدا کرتا ہے۔

ابن طاہر کہتے ہیں :

اصح الاسانید فی ذلک من قول ابراہیم[2] — صحیح ترین سند سے جو بات ثابت ہے وہ یہی ہے کہ یہ ابراہیم کا قول ہے۔

امام سخاوی فرماتے ہیں :

لا یصح کما قالہ النووی[3] — نووی کے قول کے مطابق یہ روایت صحیح نہیں۔

قائلین حرمت ترمذی کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں :

فانہ علیہ السلام نہیٰ عن الصوتین الاحمقین النائحۃ المغنیہ — نبی صلعم نے دو احمق آوازوں سے منع فرمایا ہے ایک نوحہ کرنے والی دوسری گانے والی

صاحب ہدایہ نے کتاب الشہادۃ، کتاب الاجارہ، کتاب الضمان والغصب اور کتاب الکراہیہ میں موسیقی کی حرمت کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن کسی جگہ کوئی صحیح یا حسن حدیث ثبوت میں پیش نہیں کی۔ صرف کتاب الشہادۃ میں ترمذی کی مذکورہ بالا حدیث نقل کی ہے۔ اس حدیث کے محدثین کا فیصلہ سنیے :

قال النووی فی الخلاصہ و محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ضعیف و لعلہ اعتضد[4] — امام نووی نے خلاصہ میں کہا کہ اس کا راوی محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ضعیف ہے ممکن ہے کوئی دوسری روایت اس کی معاضد ہو۔

---

(۱) قوت القلوب ص ۶۲ (۲) التلخیص الحبیر ص ۴۰۸ (۳) مقاصد حسنہ، ص ۱۲۹

(۴) نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ للزیلعی المحدث الحنفی، ص ۲۱۱

سید مرتضیٰ زبیدی کہتے ہیں: "اسی طرح کی دوسری روایات میں بھی محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ موجود ہے جو فقیہ و قاضی ہونے کے باوجود روایت حدیث میں ضعیف ہے۔"[1]

مشہور محدث کمال الدین ادفوی کہتے ہیں:

ان محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ قد انکر علیہ ہذا الحدیث وضعف لاجلہ و قال ابن احبان انہ کان ردی الحفظ کثیر الوہم فاحش الخطاء استحق الترک لو ترک احمد و قال انہ سیئ الحفظ مضطرب الحدیث[2]

محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی اس حدیث کا انکار کیا گیا ہے اور اسے ضعیف کہا گیا ہے ابن حبان کہتے ہیں اس کا حافظہ بہت ردی تھا۔ وہم بہت ہوتا تھا فاحش غلطیاں کرتا تھا۔ وہ اس کا مستحق ہے کہ اسے ترک کر دیا جائے اسی لیے احمد بن حنبل نے انھیں ترک کیا اور کہا کہ اس کا حافظہ ناقابل اعتبار ہے اور اس کی حدیثیں مضطرب ہوتی ہیں۔

## حرمت موسیقی پر کوئی روایت صحیح نہیں

طوالت کے خوف سے ہم باقی تمام روایات کو نظر انداز کرتے ہیں اور ان کے متعلق محدثین و فضلاء کے اقوال نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ علامہ شوکانی کہتے ہیں

وقد وضع جماعۃ من اہل العلم فی ذلک مصنفات ولکنہ ضعفہا جمیعا بعض اہل العلم حتی قال ابن حزم انہ لا یصح فی الباب حدیث ابدا و کل ما فیہ فموضوع۔[3]

اہل علم کی ایک جماعت نے حرمت سماع پر تصانیف کی ہیں لیکن دوسرے اہل علم نے ان کی تضعیف کی ہے حتی کہ ابن حزم کہتے ہیں کہ حرمت سماع کے متعلق ایک حدیث بھی صحیح نہیں اس بارے میں جو کچھ بھی ہے وہ سب موضوع ہے۔

علامہ شوکانی کی ایک اور کتاب ہے "ابطال دعوی الاجماع فی تحریم مطلق السماع"

---

(۱) تحفۃ المحبین لسید مرتضیٰ زبیدی حنفی (۲) امتاع ص ۲۰ حدیث خامس (۳) نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۰۰

ہے۔ کتاب کے نام سے ہی اس کا مضمون ظاہر ہے۔ اسی کتاب میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

"سماع و مزامیر کی حرمت کے متعلق بہت سی روایات ہیں جن کو بعض علماء مثلاً ابن حزم، ابن طاہر، ابن ابی الدنیا، ابن حمدان اربلی اور ذہبی وغیرہم نے اپنی کتابوں میں یکجا کیا ہے ان میں زیادہ تر روایات وہ ہیں جو آلات لہو کی ممانعت سے متعلق ہیں ان تمام احادیث کا جواب ان علماء نے دیا ہے جو غناء کو جائز کہتے ہیں چنانچہ کمال الدین ادفوی اپنی کتاب الامتاع میں کہتے ہیں کہ ظاہریہ، مالکیہ، حنابلہ، شافعیہ ہر ایک میں سے ایک جماعت نے ان تمام احادیث کو ضعیف قرار دیا ہے جو حرمت غناء کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ ان روایات کو ائمہ اربعہ، داؤد ظاہری اور سفیان ثوری میں سے کسی نے حجت تسلیم نہیں کیا۔ حالانکہ یہ لوگ مجتہدین کے سرخیل ہیں۔ اور ان کے مذاہب کے بے شمار پیرو موجود ہیں۔ ابوبکر بن العربی نے بھی اپنی کتاب احکام الاحادیث میں ان روایات کا ذکر کرکے انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ غنا اور مزامیر کی حرمت کے متعلق جس قدر روایات ہیں ان میں سے ایک بھی صحیح نہیں۔ ابن طاہر تو یہاں تک کہتے ہیں کہ ان روایات کا ایک لفظ بھی صحیح نہیں علاء الدین قونوی اپنی "شرح تعرف" میں ابن حزم کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ اس بارہ میں کوئی حدیث بھی صحیح نہیں۔ اگر کوئی حدیث صحیح ہوتی تو ہم سب سے پہلے اسی کو مانتے لیکن حالت یہ ہے کہ اس بارے میں جتنی روایات موجود ہیں وہ سب کی سب موضوع ہیں۔ پھر ابن حزم نے اس بات پر قسم بھی کھائی"[1]۔

نواب صدیق حسن خاں لکھتے ہیں:

"مغرب کے مفتی علامہ ابو القاسم عیسیٰ بن ناجی سنوخی مالکی رسالۂ ابو زید کی شرح میں علامہ فاکہانی کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ مجھے گانے بجانے کی حرمت کے متعلق نہ تو قرآن

---

(۱) ابطال دعوی الاجماع فی تحریم مطلق السماع ص ۴۰، ۴۱

میں کوئی نص ملی نہ سنت رسولؐ میں کوئی صحیح و صریح اور قطعی حدیث نظر آئی[1]۔"

اسی طرح سید جمال الدین محدث حنفی، فخر الدین زرادی حنفی اور علامہ مصطفیٰ قطا مصری حنفی نے غنا اور مزامیر کے جواز پر مستقل رسالے لکھے ہیں اور حرمت موسیقی کی تمام روایات کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے[2]۔ علامہ جمال الدین لکھتے ہیں:

"چند احادیث ایسی ہیں جن سے فقہا سماع کی حرمت کی دلیل لاتے ہیں مثلاً "استماع الملاہی حرام والجلوس علیہا فسق والتلذذ بہا کفر" (موسیقی سننا حرام ہے، اس کی مجلس میں بیٹھنا فسق ہے اور اس سے لطف لینا کفر ہے)۔ یا "ما من رجل یسمع الملاہی الا بعث علی منکبیہ شیطانین یضربان باعقابہا علی صدرہ حتی یمسک (جو آدمی بھی موسیقی سنتا ہے اللہ اس کے دونوں کندھوں پر دو شیطان بٹھا دیتا ہے جو اپنی ایڑیاں اس کے سینے پر مارتے رہتے ہیں یہاں تک کہ وہ خاموش نہ ہو جائے) وغیرہ تو ان کے متعلق امام نووی لکھتے ہیں کہ "حرمتِ غنا کے متعلق ایسی کوئی روایت بھی صحیح نہیں"۔ امام سخاوی نے بھی "مقاصد حسنہ" میں ان احادیث کے متعلق جو زبان زد عوام ہیں فرماتے ہیں کہ "بعض فقہا نے حرمت غنا کی جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ صحیح نہیں بلکہ ان کی کوئی اصل نہیں"۔ ابن حجر عسقلانی کہتے ہیں "حرمتِ غنا کے متعلق جن روایات سے بعض متاخرین نے استدلال کیا ہے وہ ثابت نہیں اور ان کی کوئی اصلیت نہیں کیونکہ اگر ایسی کوئی حدیث بھی صحیح ہوتی تو مجتہدین کرام بھی اس کو دلیل قرار دیتے۔ صحیح، حسن تو کیا ضعیف حدیثیں بھی ایسی نہیں جن سے غنا کی حرمت

---

(۱) دلیل المطالب علی ارجح المطالب (۲) ان کے علاوہ سید مرتضیٰ زبیدی حنفی شارح احیاء علوم الدین، مولانا نور اللہ بجراتی صاحب نغمہ عشاق اور مولانا قاضی عبدالرحیم حنفی گجراتی شارح "خطبۂ قاموس" نے بھی حرمت موسیقی کی تمام روایات کو ضعیف اور ناقابل حجت قرار دیتے ہیں (بحوالہ "اسلام اور موسیقی" مصنفہ مولانا جعفر شاہ صاحب ندوی)۔

ثابت ہو جن حدیثوں سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں وہ ثابت نہیں وہ سب موضوع ہیں جن سے احکام میں دلیل نہیں لائی جا سکتی۔ ایسی حدیثوں کو نہ ابو حنیفہ نے لیا نہ شافعی نے نہ مالک نے قبول کیا نہ احمد بن حنبل نے۔ بلکہ جن دوسرے مذاہب فقہ کی پیروی ہوتی ہے ان کے ائمہ نے بھی ایسی روایات سے تمسک نہیں کیا۔ ایسی حدیثیں صرف ان لوگوں کے ہاں پائی جاتی ہیں جو ائمہ مذاہب سے بہت بعد کے ہیں۔ بلکہ ان کے پیروؤں کے بھی پیرو ہیں۔ اور ان پر احادیث کی صحت و سقم پرکھ سکنے کے بارے میں کوئی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ ابوبکر بن العربی ایسی تمام روایات کو نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ حرمت غنا کے متعلق کوئی روایت صحیح نہیں جن احادیث سے فقہا تمسک کرتے ہیں وہ سب کی سب موضوع ہیں۔ ابن حزم بھی یہی فرماتے ہیں بلکہ بعض شافعیہ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ حرمت غنا کی روایات صرف منکرین کی کتابوں میں ملتی ہیں۔"[1]

امام شعرانی فرماتے ہیں:

"سماع کے بارے میں علماء کی آراء مختلف فیہ ہیں۔ ان میں سے بعض تحریم کے قائل ہیں لیکن محققین اس تحریم کو اس بات پر محمول کرتے ہیں جب اس کے سننے سے حماقت، نفاق وغیرہ بیماریاں پیدا ہوں۔ امام ابوالفضل محمد بن طاہر بن علی مقدسی محدث نے اس مسئلہ پر ایک کتاب لکھی ہے اور ان لوگوں کے دلائل کی تردید کی ہے جو اسے حرام ٹھہراتے ہیں بلکہ اس حدیث پر بھی جرح کی ہے جس سے حرمت مزامیر و غنا کا وہم پیدا ہو سکتا ہے اور اس سلسلہ میں ان محدثین کا ذکر بھی کیا ہے جنھوں نے حرمت کے قائل لوگوں پر جرح کی ہے پھر صحیح احادیث سے گانے، بانسری، دف، اور ستار وغیرہ کا جواز ثابت کیا ہے بلکہ دف کو سنت

---

[1] ان کے علاوہ سید مرتضیٰ زبیدی حنفی شارح احیاء علوم الدین مولانا نور اللہ شبکجرانی صاحب فقہ عثمانی اور مولانا قاضی عبدالرحیم گجراتی شارح "خطبۂ قاموس" بھی حرمت موسیقی کی تمام روایات کو ضعیف اور ناقابل حجت قرار دیتے ہیں (اسلام اور موسیقی)

بتایا ہے[1]:

شیخ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں:

"محدثین تو کہتے ہیں کہ حرمتِ غنا کے متعلق ایک حدیث بھی صحیح نہیں اور مشائخ کہتے ہیں جہاں اس کی ممانعت آئی بھی ہے تو وہی غنا ہے جو لہو و لعب سے وابستہ ہے فقہاء نے اس مسئلہ میں بڑے تشدد سے کام لیا ہے[2]"

پھر مدارج النبوت میں فرماتے ہیں:

"ایک مسلک تو فقہاء کا ہے جو غنا و مزامیر کے تحت منکر ہیں اور اس معاملہ میں تعصب اور عناد کا انداز اختیار کرتے ہیں بلکہ اس فعل کو گناہِ کبیرہ اور اس کے جواز کے عقیدہ کو کفر، زندقہ اور الحاد سمجھتے ہیں فقہاء کا یہ طرزِ عمل زیادتی ہے اور اعتدال و انصاف کے مسلک سے باہر ہے اور دوسرا مسلک محدثین کا ہے جو کہتے ہیں کہ تحریم غنا کے متعلق کوئی صحیح حدیث یا نص صریح موجود نہیں اور جو کچھ ہے تو وہ یا موضوع ہے یا ضعیف[3]"

شیخ صاحب نے مسئلہ سماع پر بھی ایک رسالہ لکھا ہے اس میں فرماتے ہیں:

"ایسی تمام روایات و آثار سے مراد اسی غنا کی حرمت ہے جس کا گانا یا سننا لہو و لعب کے طریقہ پر ہو اور غلط طریقہ پر انسان کو نفسانیت اور خواہش حرام کی طرف لیجائے دونوں طرف کے دلائل کا احترام کرتے ہوئے یہی تطبیق ہو سکتی ہے ویسے محدثین کو ان احادیث کی صحت میں بھی کلام ہے وہ تو یہ کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی صحیح حدیث وارد نہیں اور اس باب میں ان کا یہی قول معتبر ہے[4]"

---

(۱) لطائف ج ۲ صفحہ ۱۰۴ (۲) اشعۃ اللمعات ج ۴ صفحہ ۶۹ (۳) مدارج النبوۃ ج اول صفحہ ۴۲۵

(۴) رسالہ "ترویح الاسلام فی بیان احوال القوم و اقوالہم فی السماع"

# تنقید و تبصرہ

**صنعت اکبر** مؤلفہ حکیم محمد یوسف حسن۔ کاغذ اخباری صفحات ۱۸۴۔ قیمت ۳ روپے۔
ناشر اشرف اکیڈمی۔ پوسٹ بکس ۱۰۱۔ لائل پور۔

"صنعتِ اکبر" کشتہ سازی پر ایک نادر کتاب ہے۔ اس کی مقبولیت کی شہادت اس سے زیادہ کیا ہو سکتی ہے کہ اس وقت اس کا تیسرا ایڈیشن ہمارے سامنے ہے۔ ایک زمانہ تھا جب نولکشور پریس نے طب کی بے شمار کتابوں کا اردو میں ترجمہ کرایا تھا اور وہ سب کتابیں اکثر کتب فروشوں کے ہاں سے مل جاتی تھیں۔ لیکن یہ ذخیرہ اب تقریباً مفقود ہے۔ ان حالات میں "صنعتِ اکبر" کی اشاعت ایک مفید کام ہے۔

کتاب کی لکھائی چھپائی اچھی ہے۔ زبان بھی صاف اور آسان ہے، البتہ کہیں کہیں ایسی اصطلاحات آگئی ہیں جو صرف اطباء ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اگر ان اصطلاحات کی جگہ آسان الفاظ استعمال کیے جاتے تو کتاب اور زیادہ مفید ثابت ہوتی۔ (م۔ ش)

**میٹھے بول** از عابد نظامی۔ شائع کردہ مکتبۂ تعمیرِ انسانیت، موچی دروازہ لاہور۔ کتابت و طباعت اچھی۔ کاغذ اوسط درجے کا۔ سرورق سہ رنگا، صفحات ۸۰۔ قیمت ۱/۲۵ روپیہ۔

یہ کتابچہ جناب عابد نظامی کی ان چھوٹی چھوٹی نظموں کا مجموعہ ہے جو بچوں کے لیے لکھی گئی ہیں۔ اس میں اکیاون عنوانات کے تحت نظمیں ہیں جن میں بچوں کی دلچسپی کو قائم رکھتے ہوئے ان کے ذہن کو اسلامی اور پاکستانی مزاج کے سانچے میں ڈھالنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے۔ کہیں حمد و نعت ہے کہیں دعا، کہیں کہانی اور قصہ، کہیں نصیحت اور کہیں بچوں کی دلچسپی کی باتیں۔ جس چیز نے میری توجہ کو اپنی طرف زیادہ جذب کیا ہے وہ اس کتابچے کی دو خصوصیتیں ہیں: ایک ہے سلاستِ زبان۔ دوسری اس کی بحریں۔ زبان بڑی سلیس ہے اور بچوں کو اسے سمجھنے میں کوئی ایسی دشواری نہیں پیش نہیں آسکتی جس سے

ان کی دلچسپی میں فرق آئے۔ پھر نظموں کے لیے زیادہ تر وہ چھوٹی بحریں منتخب کی گئی ہیں جن کو بچے آسانی سے گا بھی سکتے ہیں اور یاد بھی کر سکتے ہیں۔ اس میں بعض مزاحیہ نظمیں بھی ہیں جن کا لطف شاید بچوں سے زیادہ بڑے لیں گے۔ مثلاً غالب کے چند مصرعوں پر وہ یوں گرہ لگاتے ہیں:

بات بے بات پر سزا کیا ہے ؟ — تم کو اے ٹیچر و ہوا کیا ہے ؟
تیسری بار ہو گئے ہم فیل — یا الٰہی یہ ماجرا کیا ہے ؟
آٹھویں میں ہیں اور نہیں معلوم — "ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے؟"
ہاں خبر امتحان کی سن کر — "دلِ ناداں تجھے ہوا کیا ہے؟"
امتحاں جب تو لے گا عقبیٰ میں — پھر یہ دنیا میں امتحاں کیا ہے ؟

**مسلمانوں کے فرقے** مصنف —— غلام احمد

ناشر —— دارالاشاعت قرآن ازم، سلطان پورہ، حیدرآباد دکن۔

یہ رسالہ حکیم نجم الغنی رامپوری کی کتاب "مذاہب اسلام" کا خلاصہ ہے، اور اس میں مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے عقائد و نظریات اس مقصد سے بیان کیے گئے ہیں کہ ان فرقوں کے پیرو یہ اندازہ کر سکیں کہ وہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے اسلام اور قرآن حکیم کے بتلائے ہوئے راستے سے قریب ہیں یا دور۔ مصنف نے اس ضمن میں یہ حقیقت بھی واضح کر دی ہے کہ اسلام فرقہ بندیوں کو مٹانے آیا تھا اور اسلام کو فرقہ بندی سے منسوب کرنا ایک بہتانِ عظیم ہے۔ قیمت ایک روپیہ۔

**قرآن ازم کیا ہے؟** مصنف عبدالرحیم صدیقی

ناشر: دارالاشاعت قرآن ازم، سلطان پورہ، حیدرآباد، دکن۔

یہ ایک مختصر سا رسالہ ہے جس میں سوال و جواب کی شکل میں "قرآن ازم" کے مصنف غلام احمد صاحب کے اس نظریہ کی وضاحت کی گئی ہے کہ قرآن ازم حیاتِ انسانی اور فطرتِ انسانی کی تکمیل کے لیے عالمِ وجود میں آیا ہے جو ہر انسان کو عقل و خرد اور فکر و تدبر کی روشنی میں علم و عمل کی انتہا تک پہنچاتا ہے۔ مختلف جرائد نے قرآن ازم پر جو تنقید کی ہے وہ بھی اس میں شامل ہے۔ قیمت ۵۰ ؁

## اسلامی نظریۂ حیات | مولف :۔ خورشید احمد

ناشر :۔ شعبۂ تصنیف و تالیف و ترجمہ۔ کراچی یونیورسٹی کراچی

اُردو ہماری قومی زبان ہے اور کراچی یونیورسٹی نے اعلیٰ ترین تعلیمی مدارج تک اردو کو ذریعۂ تعلیم قرار دے کر ایک ایسا اہم، مفید اور ضروری قدم اٹھایا ہے جو نہ صرف قابلِ تعریف بلکہ ملک کے دوسرے تعلیمی اداروں کے لیے قابلِ تقلید بھی ہے۔ اس سلسلہ میں کراچی یونیورسٹی نے تصنیف و تالیف و ترجمہ کا ایک شعبہ بھی قائم کیا ہے جو اس تجربہ کو کامیاب بنانے کے لیے بہت مفید کام کر رہا ہے۔ پیشِ نظر کتاب اسی ادارے نے شائع کی ہے جس میں اسلامی نظریۂ حیات کے بارے میں چند مشہور و ممتاز علماء و مفکرین کے خیالات کو بڑی عرق ریزی سے مرتب کیا گیا ہے۔

یہ کتاب تین حصّوں پر مشتمل ہے :۔

پہلا حصّہ ہے " مذہب اور دورِ جدید "

دوسرا حصّہ ہے۔" اسلامی فلسفۂ حیات "

تیسرا اور آخری حصّہ ہے " اسلامی نظامِ حیات "

یہ تینوں حصّے ان اصحاب علم و فضل کے فکری و ذہنی تاثرات کے آئینہ دار ہیں جن کی زندگی اسلام کی خدمت میں گذری ہے۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی، مولانا مناظر احسن گیلانی، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا امین احسن اصلاحی، ڈاکٹر حمید اللہ، ڈاکٹر مصطفےٰ احمد زرقا، آقا سید محمد تقی شیرازی اور مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی وغیرہ کے مقالات جو اس کتاب کی زینت بنے ہیں بہت فکر آفرین ہیں اور ان کے مطالعے سے ہمیں اسلامی نظامِ حیات کے متعلق بیش بہا معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ کئی عنوانات پر خود فاضل مولف نے بھی سیر حاصل بحث کی ہے جس سے کتاب کی افادیت میں مزید اضافہ ہو گیا ہے۔ کتاب کا پیش لفظ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے لکھا ہے جس میں اس کے مقصد اور افادیت کو بخوبی واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب اچھے اخباری کاغذ پر خوشنما ٹائپ میں چھاپی گئی ہے اور طباعت بہت دلفریب ہے صفحات ۴۷۷، قیمت ۶/۵۰ روپے

---

خالد سعید

# علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ معارف ۔ اعظم گڑھ ۔ جون ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| خلافتِ فاروقی میں اراضی کی تنظیم و تقسیم | محمد تقی امینی |
| اسلامی ہند میں علوم عقلیہ کا رواج | شبیر احمد خاں غوری |
| ابو عثمان جاحظ | ضیاء الدین اصلاحی |
| حجر رشید | ترجمہ عبد الجلیل |
| عرب میں آباد ہندوستانیوں کو دعوتِ اسلام | قاضی اطہر مبارک پوری |

۲۔ برہان ۔ دہلی ۔ جون ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| لامذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر | محمد تقی امینی |
| خاص الفقہ | ابو النصر محمد خالدی |
| شمس تبریز اور مولانائے روم | مہر محمد خاں شہاب |
| میر کا سیاسی اور سماجی ماحول | ڈاکٹر محمد عمر |

۳۔ زندگی ۔ رامپور ۔ جون ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| امر بالمعروف و نہی عن المنکر | سید جلال الدین عمری |
| فطری نظامِ معیشت | محمد فاروق خاں |

۴۔ الفرقان ۔ لکھنؤ ۔ مئی ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| معارف الحدیث ۔ | محمد منظور نعمانی |

| مضمون | مصنف |
| --- | --- |
| تجلیاتِ مجدد الف ثانی | نسیم احمد فریدی |
| عالمِ اسلام اور تہذیبِ مغرب | ابوالحسن علی ندوی |

**۵ ۔ البلاغ ۔ بمبئی ۔ جون ۱۹۶۳ء**

| مضمون | مصنف |
| --- | --- |
| قرونِ اولیٰ کی علمی سرگرمیاں | قاضی اطہر مبارک پوری |
| حج اور اس کی مصلحتیں | حبیب الرحمان غزنوی |

**۶ ۔ ترجمان القرآن ۔ لاہور ۔ مئی ۱۹۶۳ء**

| مضمون | مصنف |
| --- | --- |
| تفہیم القرآن | ابوالاعلیٰ مودودی |
| نبوت کی ضرورت | عبدالحمید صدیقی |
| اسلام اس زمانے میں | ابوالاعلیٰ مودودی |

**۷ ۔ تہذیب الاخلاق ۔ لاہور ۔ جون ۱۹۶۳ء**

| مضمون | مصنف |
| --- | --- |
| حدیث کی قانونی منزلت | ابویحییٰ امام خاں |
| اسلامی دولتِ مشترکہ | ڈاکٹر بشارت علی |
| ریاستہائے متحدہ امریکہ کا نظامِ تعلیم | برجیس بانو |

**۸ ۔ قومی زبان ۔ کراچی ۔ مئی ۱۹۶۳ء**

| مضمون | مصنف |
| --- | --- |
| قومی زبانیں اور سائنس | ڈاکٹر مظہر حسین |
| علامہ اقبال کی ایک تحریر | تحسین سروری |

**۹ ۔ فاران ۔ کراچی ۔ جون ۱۹۶۳ء**

| مضمون | مصنف |
| --- | --- |
| مغربی دنیا پر ایران کا اثر | ڈاکٹر لطف علی صورتگر |

**۱۰ ۔ بیّنات ۔ کراچی ۔ جون ۱۹۶۳ء**

| مضمون | مصنف |
| --- | --- |
| حدیثِ افتراقِ امت | محمد یوسف بنوری |
| حقیقتِ کیمیا | محمد زکریا |

# اُردو مطبوعات ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

## ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

**حکمتِ رومی:۔** مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں ماہیتِ نفسِ انسانی عقل و عشق، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترام آدم، صورت و معنی عالمِ اسباب اور جبر و قدر کے بارے میں رومی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ر۳ روپے

**تشبیہاتِ رومی:۔** یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے جس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سا نباضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لیکر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے قیمت ۸ روپے

**اسلام کا نظریۂ حیات:۔** یہ خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقائد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریۂ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے۔ قیمت:۔ ۸ روپے

## مولانا محمد حنیف ندوی

**مسئلہ اجتہاد:۔** قرآن، سنت، اجماع تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے

**افکارِ غزالیؒ:۔** امام غزالیؒ کے شاہکار "احیاء العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ر۸ روپے

**سرگذشتِ غزالی:۔** امام غزالی کی "المنقذ" کا اُردو ترجمہ، امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے

**تعلیماتِ غزالی:۔** امام غزالی نے اپنی بے نظیر تصنیف "احیاء" میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے اس کی تہ میں کیا فلسفہ کارفرما ہے یہ کتاب انہی مطالب کی آرزو اور توضیحی تلخیص ہے اور اس کے مقدمہ میں تصوف کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

**افکارِ ابنِ خلدون:۔** عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امامِ اوّل ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۲۵ر۴ روپے

## مولانا محمد جعفر پھلواروی

**الدین یسر:۔** دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ قیمت ۲ روپے

**مقامِ سنت:۔** وحی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباعِ حدیث کا ضروری ہے یا سنت کا؟ مسائلِ حدیث میں کہاں تک رد و بدل ہو سکتا ہے

اطاعتِ رسول کا کیا مطلب ہے، اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱٫۵۰ روپے۔

**ریاض السنۃ**:۔ ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

**گلستانِ حدیث**:۔ یہ ان چالیس مضامین کی شرح ہے جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام کی تشریح ہیں۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے

**پیغمبرِ انسانیت**:۔ سیرتِ رسول ؐ پر یہ کتاب ایک بالکل نئے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے نازک سے نازک مراحل پر آنحضور ؐ نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی کس قدر محافظت کی ہے۔ قیمت

**اسلام اور موسیقی**:۔ اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو یہ معلوم ہوگا کہ اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہلِ دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۲٫۷۵ روپے

**ازدواجی زندگی کیلئے قانونی تجاویز**:۔ نکاح، جہیز، طلاق، تعددِ ازدواج، خلع، مہر، ترکہ غرضیکہ ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق قانونی تجاویز جو اصل اسلام عدل و حکمتِ عملی پر مبنی ہیں۔ قیمت ۱٫۲۵ روپے

**مسئلۂ تعددِ ازدواج**:۔ تعددِ ازدواج جیسے اہم اور پیچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب و سنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱٫۷۵ روپے

**تحدیدِ نسل**:۔ پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائلِ زندگی اور انسانی آبادی میں توازن رکھنے کیلئے تحدیدِ نسل ضروری ہے۔ اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ پیسے۔

**اجتہادی مسائل**:۔ شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں نیا روپ دھارتا رہا اور دین نام اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سرِ نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے

**زیرِ دستوں کی آقائی**:۔ مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآراء کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ ترجمہ۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے

**الفخری**:۔ یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے اس کتاب کا شمار معتبر ماخذ میں ہے۔ بے لاگ تبصرے اور تنقید کی بناء پر اس کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے۔ قیمت ۵٫۲۵ روپے

## بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

**حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق**:۔ عصری تقاضوں کی روشنی میں حقائق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا

مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکما، کا تقابلی مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے

**تاریخِ تصوّف** :۔ تصوّف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم الشان اضافہ کیا ہے۔ اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکما، کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴/۲۵ روپے

## مولانا رئیس احمد جعفری

**اسلام اور رواداری** :۔ قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصّہ اوّل ۷/۲۵ روپے، حصّہ دوم ۷/۵۰ روپے۔

**سیاستِ شرعیہ** :۔ اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستورِ حیات پیش کیا تھا جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاستِ شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایاتِ صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے قیمت ۵ روپے

**اسلام میں عدل و احسان** :۔ قرآن پاک اور احادیثِ نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت ۶/۵۰ روپے

## شاہد حسین رزّاقی

**تاریخِ جمہوریت** :۔ قبائلی معاشروں اور یونانِ قدیم سے لے کر عہدِ انقلاب اور دورِ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آنرز کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

**انڈونیشیا** :۔ جمہوریہ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، معاشی و ثقافتی تحریکوں، قومی اتحاد و استحکام کی جد و جہد، نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آ جاتا ہے قیمت قسم اول ۹ روپے قسم دوم ۷ روپے

**سرسید اور اصلاحِ معاشرہ** :۔ اس کتاب میں بڑی خوبی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرسید کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی

زوال پذیر قوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن گئیں مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (زیر طبع)

**اسلام کی بنیادی حقیقتیں** :۔ اراکین ادارہ اس کتاب میں ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے

**محمد مظہر الدین صدیقی** (سابق رفیقِ ادارہ)

**اسلام اور مذاہبِ عالم** :۔ مذاہبِ عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کرکے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے قیمت ۴٫۵۰ روپے

**اسلام میں حیثیتِ نسواں** :۔ مساواتِ جنسی، ازدواجی زندگی، طلاق، پردہ اور تعدد ازدواج جیسے مسائل کا اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۱٫۷۵ روپے

**اسلام کا نظریۂ اخلاق** :۔ قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

**اسلام کا نظریۂ تاریخ** :۔ اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۔ ۳٫۵۰ روپے

**اسلام کا معاشی نظریہ** :۔ عہدِ جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۱٫۲۵ روپے

**دینِ فطرت** :۔ اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔ دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱٫۷۵ روپے

**عقائد و اعمال** :۔ عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ

**مقامِ انسانیت** :۔ مخالفین اسلام کے اس اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرادی اور اسے قادرِ مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کردیا قیمت ۱٫۲۵ روپے

**خواجہ عباد اللہ اختر** (سابق رفیقِ ادارہ)

**مشاہیرِ اسلام** :۔ تاریخ اسلام کے چند مشاہیر کے حالات و سوانح مؤرخانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں قیمت ۶ روپے

**مذاہبِ اسلامیہ** :۔ مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے

**بیدل** :۔ مرزا عبدالقادر بیدل کی بلند پایہ شخصیت

اوران کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۵۰، ۷ روپے

اصول فقہ اسلامی :۔ قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوق انسانی :۔ قیمت ۵۰، ۱ روپے

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ۔ قیمت ۲۵، ۱ روپے

**ڈاکٹر محمد رفیع الدین** (سابق رفیق ادارہ)

**قرآن اور علم جدید**۔ اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔ قیمت ۵۰، ۷ روپے

**اسلام کا نظریہ تعلیم** :۔ اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے اس کی وضاحت۔ قیمت ۲۵، ۱ روپے

## دیگر تصانیف

**تہذیب و تمدن اسلامی** :۔ رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و ارتقاء کی ایک جامع تاریخ ہے۔ قیمت حصہ اول ۷ روپے حصہ دوم ۵۰، ۷ روپے، حصہ سوم ۷ روپے

**مسلم ثقافت ہندوستان میں** :۔ عبدالمجید سالک

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا کہ مسلمانوں نے برعظیم پاک و ہند کو گذشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے

**مآثر لاہور** :۔ سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ اسباب سیف و سیاست میں قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے اور دوسرا حصہ "صاحبان علم و قلم" لاہور کے مشائخ و علماء مصنفین و شعراء سے متعلق ہے۔ قیمت ۵۰، ۶ روپے

**مسلمانوں کے سیاسی افکار** :۔ رشید احمد

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے رکھنے والے بارہ مسلمان مفکروں اور مدبروں کے سیاسی نظریات پیش کئے گئے ہیں اور قرآنی نظریہ مملکت کی بخوبی وضاحت کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے۔ قیمت ۵۰، ۵ روپے

**اقبال کا نظریہ اخلاق** :۔ سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفہ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور اعلا اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے۔ قیمت مجلد ۴ روپے، غیر مجلد ۳ روپے

**مسئلہ زمین اور اسلام** :۔ شیخ محمود احمد

زرعی مسائل کا حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لئے نہایت اہم ہے۔ یہ کتاب اس مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سعی بلیغ ہے۔ قیمت ۲۵، ۲ روپے

**سکہ مسلم تاریخ** :۔ ابوالامان [illegible]

اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، سکھ تاریخ اور حقایق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے

**گرونانک صاحب اور اسلام** :۔۔۔۔۔۔ ابوالامان امرتسری

گورو نانک جی اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر تھے اور انھوں نے اپنی بانی میں قرآن حکیم کی آیات اور احادیث نبوی کو کس طرح پیش کیا ہے۔ قیمت ۶٫۵۰ روپے

**اسلام اور تعمیر شخصیت** عبدالرشید

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی شخصیت کی تکمیل انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے۔ قرآن پاک نے تعمیر شخصیت کے لوازم بہت عام فہم انداز میں بیان کر دیئے ہیں۔ اور رسول مقبولؐ کا مقرر کردہ ضابطۂ حیات اس کے حصول کا نہایت موثر ذریعہ ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

**اسلامی اصول صحت** : فضل کریم فارابی

قرآن کریم اور رسول مقبولؐ نے انسانی صحت کی بقاء و تحفظ کے لیے نہایت عمدہ اصولوں کی تعلیم دی ہے جن کو سامنے رکھ کر اس کتاب میں صحت کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے

## تراجم

**طب العرب** :۔ حکیم علی احمد نیر واسطی

ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات۔ قیمت ۷٫۲۵ روپے

**ملفوظات رومی** :۔۔۔۔۔۔ عبدالرشید تبسم

یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو اُن کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔ قیمت ۷٫۲۵ روپے

**حیات محمدؐ** :۔۔۔۔۔۔ ابویحییٰ امام خاں نوشہروی

مصر کے یگانہ روزگار انشاء پرداز حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۲۲٫۵۰ روپے

**فقہ عمر** :۔۔۔۔۔۔ ابویحییٰ امام خاں

یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تالیف رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۴٫۷۵ روپے

**تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ** : محمد حسین زبیری

ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔

(زیر طبع)

ملنے کا پتہ

سکریٹری ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

(پاکستان)

Regd. No. L. 6033 JULY 1963 ماهنامه ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

# قافت



اگست ۱۹۶۳

فتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

# ثقافت لاہور

اگست ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ ———— شمارہ ۸

## ادارۂ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اراکین

محمد حنیف ندوی — محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار — رئیس احمد جعفری

مدیران معاون

شاہد حسین رزاقی — عارف ذبیح

سالانہ: چھ روپے ———— فی پرچہ ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

# ترتیب



---


| طابع وناشر | مطبوعہ | مقامِ اشاعت |
|---|---|---|
| پروفیسر ایم ۔ ایم شریف | دین محمدی پریس لاہور | ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور |

محمد حنیف ندوی

# تأثرات

دلیل غائی (Teleological Argument) بھی الٰہیات میں زیادہ مفید نہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ کائنات میں اس کے اچھے خاصے آثار پائے جاتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ہر شے اپنے تکمیلی مرحلوں سے دوچار ہے۔ کھرا مادہ، نباتات کی طرفہ طرازیوں کی طرف بڑھ رہا ہے۔ نباتات کے ڈانڈے حیاتیات سے ملے ہوئے ہیں۔ اور زندگی و حیات کا ارتقاء عقل و خرد کی تحیر زائیوں پر منتج ہے۔ ہم یہاں ایک خاص طرح کے نظم و ترتیب کو بھی دیکھتے ہیں۔ اور حسن و جمال کی دلآویزیوں کا مشاہدہ بھی کرتے ہیں۔ مگر یہ کائنات کی وسعتوں کی پوری تصویر نہیں۔ یہاں پر کچھ گھاؤ اور زخم بھی دکھائی دیتے ہیں۔ کہیں کہیں گڑبڑ اور نظم و ترتیب کی پریشانیاں بھی نظر آتی ہیں۔ نیز فطرت کی ایسی زیاں کاریوں کے نمونے بھی ملتے ہیں کہ جن کی کوئی توجیہہ سمجھ میں نہیں آتی۔ یعنی اگر اس کائنات کی سج دھج اور رونق و نشاط پر ایک رنگین دبستاں کا شبہ ہوتا ہے اور یہ محسوس ہوتا ہے کہ گل بوٹوں کی ان بوقلمونیوں کے پیچھے ایک نہایت ہی حسین اور بہار آفرین ہاتھ کارفرما ہے، تو اس کے پہلو بہ پہلو اس کائنات کے کچھ پہلو ایسے بھی فکر و نظر کے سامنے آتے ہیں جن سے ربوبیت و شفقت کی کلیتہً نفی ہوتی ہے اور جن میں نظم و ترتیب کا فقدان نظر آتا ہے۔

اس دلیل سے زیادہ سے زیادہ جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ مادہ کے ہر ہر ظہور میں نشو و ارتقا کا ایک مکمل منصوبہ پہلے سے موجود ہے۔ جو ماحول کی سازگاریوں سے تکمیل پذیر ہوتا رہتا ہے۔ لیکن کوئی ایسی ذات یا شے ان ظہورات سے باہر بھی پائی جاتی ہے

جونشو و ارتقا کے ان مضمرات کو قوت سے فعل میں لاتی اور اپنی مرضی سے ان کو بنا سنوار کر وجود کے نئے نئے خلعت عطا کرتی ہے۔ اس پر یہ دلیل کوئی روشنی نہیں ڈالتی۔ یہی نہیں اگر کائنات میں مقصد و نصب العینیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ قادرِ مطلق اور غنی و بے نیاز نہیں ہے۔

سائنس کو بھی مقصدیت سے کوئی واسطہ نہیں۔ اگر یہاں کچھ اٹل قوانین مان لیے جائیں اور اس حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے کہ جب الف موجود ہوگا، "ب" پائی جائے گی تو سائنس کا مقصد پورا ہو جاتا ہے۔ مقاصد کی تلاش و جستجو اس کے دائرۂ بحث سے خارج ہے۔

ان وجوہ کے پیش نظر کانٹ اس دلیل کو تسلی بخش نہیں سمجھتے۔

وجودی دلیل (Ontological Argument) کا منشا یہ ہے کہ جب ہم اس حقیقت کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ یہ عالم اپنی تمام دلآویزیوں کے باوجود ناقص ہے۔ اور یہاں کی ہر شئی، فنا و زوال کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے، یا غالب کی زبان میں، ہر ہر صورت میں خرابی کی ایک صورت مضمر ہے۔ تو ایک ایسی کامل ہستی کا تصور خود بخود سطح ذہن پر ابھرتا ہے جو زوال و فنا کے چکر سے آزاد ہے۔ اور نہ صرف کامل ہے، اور دوام و ابدیت کے وصف سے متصف ہے، بلکہ سرچشمۂ حیات بھی ہے۔ یہ دلیل ایسی مضبوط اور استوار سمجھی گئی ہے کہ قرونِ وسطیٰ کے مشہور فلسفی ان سیلم نے اسے پورے اعتماد کے ساتھ پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ کامل کا یہ تصور محض ذہن و فکر کی اپج نہیں ہو سکتا بلکہ یہ خود وجود کے بطن سے ابھرا ہے۔ کانٹ کا اس پر چبھتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ تصورِ شئی وجودِ شئی کو مستلزم نہیں۔ اگر میں سو ڈالر کا تصور کروں تو اس کے یہ معنی نہیں کہ سو ڈالر میری جیب میں ہیں۔ ہم ایسے جانور کو تصور کی گرفت میں لا سکتے ہیں جس کے پاؤں لوہے کے ہوں، پیٹ سونے کا ہو اور گردن یا سر جواہرات سے مرصع ہو۔ ایسے حیوان کا تصور بھی ممکن ہے جو کار سے زیادہ تیز رفتار ہو، طیارے اور میزائل

کے پر کاٹتا ہو، اور آبدوزوں سے کہیں زیادہ پانی میں غواصی کی صلاحیت رکھتا ہو۔ مگر یہ چیزیں پائی بھی جاتی ہیں؟

ہمارا مقصد یہ ہرگز نہیں کہ ہم کانٹ کے اعتراضات سے متفق ہیں۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ مسلمان متکلمین جب اثبات باری کے مسئلہ پر گفتگو کریں تو وہ ان تمام اعتراضات کو ملحوظ رکھیں۔ اور فکر و استدلال کی کوئی ایسی راہ اختیار کریں جو پامال اور فرسودہ نہ ہو۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں اپنے مخصوص فلسفیانہ انداز میں ان دلائل سے تعرض کیا ہے۔ اور بتایا ہے کہ کانٹ کے انداز فکر میں کیا خامی ہے۔ مگر ہماری رائے میں یہ مسئلہ اس سے زیادہ توجہ کا مستحق ہے۔ ہماری رائے میں کانٹ کی تنقید زیادہ گہری، تفصیلی اور واضح تنقید کی خواہاں ہے۔ اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا وجود برحق ہے، اور اگر عقل و فکر کے پیمانے فہم و استدلال کے سب سے اچھے پیمانے ہیں، تو لازماً ان سے اثبات باری کی تائید ہونا چاہیے۔ ہمیں صرف یہی نہیں بتانا چاہیے کہ کانٹ کے اعتراض میں کیا غلطی ہے کہاں جھول اور سفسطہ کارفرما ہے بلکہ یہ بھی بتانا چاہیے کہ اثبات باری کے سلسلہ میں اور کس کس انداز اور پہلو کو قابلِ اعتماد سمجھا جا سکتا ہے۔ اس مرحلہ پر یہ اشارہ خاص طور سے غور و تعمق چاہتا ہے کہ کیا الہام و وحی نے اس سلسلہ میں کوئی رہنمائی کی ہے، اور انبیاء نے کسی خاص طریق استدلال کی طرف توجہ دلائی ہے؟ اس سے بھی زیادہ ایک مسلمان کی حیثیت سے ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا قرآن حکیم نے کسی ایسے منہاج عقل کی نشاندہی کی ہے جس سے کہ اس مسئلہ کی پوری پوری وضاحت ہو سکے؟ اور اگر وضاحت کی ہے تو اس کو فلسفہ کی اصطلاحوں میں کس طرح بیان کیا جائے گا۔

---

# ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر وخیال کی ازسرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقا انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ، لاہور

محمد حنیف ندوی

# اہلِ منطق کی واماندگیاں

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت جولائی ۱۹۶۳ء)

## تصدیقات یا استدلال و قیاس پر دو گونہ اعتراضات، عمومی و فنی

تصدیقات یا قیاس سے متعلق علامہ نے جن قیمتی تنقیدات کو سپرد قلم کیا ہے ان کو ہم دو عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں:

عمومی (General) اور

فنی (Technical)

عمومی اعتراضات سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان میں بغیر کسی تعیین کے قیاس و استدلال کے مزاج، لوازم، اور حدود و اثبات سے تعرض کیا گیا ہے۔ اور بتایا گیا ہے کہ اہل منطق نے اس سے جو بلند بانگ دعاوی اور چوڑی چکلی امیدیں وابستہ کر رکھی ہیں وہ پوری نہیں ہو پاتیں۔ مزید براں فن کی پیچیدگیوں اور احتیاطوں کو بدرجہ غایت ملحوظ رکھنے کے بعد بھی ایک منطقی کو جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ بھی اہم نہیں بلکہ اس پر بجا طور پر کوہ کندن و کاہ برآوردن کی ضرب المثل صادق آتی ہے۔ یا بقول ایک عرب شاعر کے اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ:

اقام ایاما یعمل رویتہ      وشبہ الماء بعد الجہد بالماء

یعنی کئی دن غور و فکر کی صلاحیتوں کو بیدار کرتا رہا۔ اور بالآخر بہت کوشش کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ پانی کو پانی ہی سے تشبیہہ دینا چاہیے۔

عمومی اعتراضات کی تفصیل۔ عمومی اعتراضات علی الترتیب حسب ذیل ہیں:

کیا دلیل و برہان سے واجب الوجود کا کوئی سراغ ملتا ہے؟

(۱) برہان کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ اس سے انسان قطعی و یقینی نتائج تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، حالانکہ منطقی طور پر یہ صحیح نہیں! کیونکہ برہان سے تو کلیات ہی کا پتہ چل سکتا ہے اور اس عالم خارجی میں جو کچھ ہے وہ جزئیات و افراد کی شکل میں ہے کلیات کی صورت میں نہیں! اور کلیات کا مرتبہ بس اتنا ہی ہے کہ یہ تجرید (Abstraction) تعمیم (Generalization) کا دوسرا نام ہے۔

سوال یہ ہے کہ عالم موجود اور عالم معقول میں جو ایک فرق پایا جاتا ہے اس کی بنیاد پر یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ ان میں ہم آہنگی پیدا کی جا سکتی ہے۔ اور فرض کیجیے ایک شخص کلیات سے بہرہ مند ہو جاتا ہے تب بھی اس میں خیر و کمال کا کیا پہلو ہے جب کہ دونوں میں ناقابلِ عبور خلیج حائل ہے۔

اعتراض کا یہ انداز ظاہر ہے کہ علامہ کی اسمیت پسندی (NOMINALISH) کا کھلا ہوا نتیجہ ہے اور اس لحاظ سے داد کے قابل ہے کہ اس میں بہرحال اپنے موقف کے ساتھ ایک طرح کی مطابقت (consistency) کا اظہار پایا جاتا ہے۔ مگر طرزِ استدلال میں جو سفسطہ ہے وہ اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اس سے قبل کلیات کے وجودِ خارجی کی بحث میں ہم بتا آئے ہیں کہ اس عالم ہست و بود میں جزئیات کی حیثیت محض بکھرے ہوئے اور غیر مربوط جزیروں کی سی نہیں ہے بلکہ ان کی حیثیت وجود و بقا کی مربوط کڑیوں کی سی ہے! اور ان میں ایک طرح کی مماثلت کے پیش نظر کچھ اٹل اصول اور قاعدے بھی پائے جاتے ہیں کہ جن پر علم و ادراک کا پورا کارخانہ قائم ہے اور جن کے بل پر تہذیب و ثقافت کے رواں دواں قافلے آگے بڑھتے، اور نئی نئی راہوں اور منزلوں کا کھوج لگاتے ہیں۔

(۲) برہان کے منطقی تصور سے نہ تو واجب الوجود سے متعلق کوئی عقدہ کشائی ہوتی ہے نہ عقول عشرہ کا بھید کھلتا ہے اور نہ افلاک و مولدات کا راز ہی پوری طرح سمجھ میں آسکتا ہے اس لیے کہ یہ سب چیزیں جزئیات کے دائرے میں داخل ہیں اور برہانیات کا

مزاج ایک طرح کی کلیت لیے ہوئے ہے۔

یہ اعتراض بھی بظاہر اسمیت پسندی ہی کا برگ و بار معلوم ہوتا ہے مگر اس میں وزن و نقل اس لیے ابھر آیا ہے کہ اس کا تعلق مطلق علم سے نہیں۔ بلکہ ایک متعین علم سے ہے۔ یعنی اونچے الٰہیات سے۔ اور یہ واقعہ ہے کہ اس دائرے میں منطق اور منطقی قیاسات کی درماندگی اظہر من الشمس ہے۔

حکماء و اہل منطق کے نزدیک مابعد الطبیعیات کی بجا طور پر بڑی قدر و قیمت ہے چنانچہ اسے یہ حکمت علیا اور فلسفہ عالیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ ان کی کاوشہائے فکر کا حاصل کیا ہے؟ کیا مخلوقات و کائنات کا علم؟ نہیں۔ کیا خالق و مبدع کا علم! یہ بھی نہیں!! کیونکہ ان کا موضوع تو موجود مطلق (ABSOLUTE BEING) ہے جو واجب و ممکن اور جوہر و عرض وغیرہ اقسام میں منقسم ہے اور اس علم کی حیثیت امور عامہ سے زیادہ نہیں۔ مثلاً اگر کوئی "حقیقت" کے اطلاق سے بحث کرتا ہے یا ذات و نفس اور عین و ماہیت کے مسمی کو ڈھونڈتا ہے تو اس سے سوا عمومی اطلاقات کے اور کیا فکر و ذہن کی گرفت میں آپاتا ہے۔ علم کی اس مقدار کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ کچھ مشترکات کلیہ پر مبنی ہے جن کا اصلی تعلق بہر حال ذہن ہی سے ہے خارج کی دنیا سے نہیں۔ اور پھر اس طرح کے کلیات مشترکہ بھی تو ہیں کہ جن میں موجود و معدوم دونوں داخل ہیں جیسے "مذکور" "معلوم"، "مخبر عنہ" وغیرہ! اس صورت میں تعین کے ساتھ فلسفہ و منطق کی کاوشہائے فکری سے کیا حاصل ہو سکتا ہے۔ ان سے نہ تو عالم خارجی سے متعلق کوئی خاص بات معلوم ہوتی ہے نہ الٰہیات ایسے اونچے فن کے بارہ میں کسی حقیقت کا انکشاف ہو پاتا ہے۔ اس کے برعکس صحیح اور اعلیٰ علم الٰہی وہ ہے جس کو اسلام پیش کرتا ہے کہ اس سے ایک پروردگار کا پتہ تو چلتا ہے، ایک مرکز محبت کا سراغ تو ملتا ہے اور ایسی ذات گرامی کی پردہ کشائی تو ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ عبودیت و محبت کے تعلقات کو استوار کیا جا سکے

اس مرحلہ میں علامہ نے 'وجود مطلق' کی اس تقسیم کا ذکر کیا ہے کہ جس کی رو سے یہ واجب و ممکن کے دو خانوں میں بٹ جاتا ہے۔ تقسیم کی اس نوعیت سے ابن المطرز الحلی کو جو غلط فہمی ہوئی علامہ نے اس کی تشریح کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ 'وجود مطلق' کی یہ دو قسمیں ہیں۔ یہ نہیں کہ وجود مطلق کلی ہے اور یہ دو اس کے افراد یا جزئیات ہیں۔

تقسیم کے ان معنوں پر علامہ کا قرآن سے استشہاد کس درجہ لطیف ہے:

ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر[1] اور ان کو آگاہ کر دو کہ ان میں پانی کی باری تقسیم کر دی گئی ہے۔ ہر باری والے کو چاہیے کہ اپنی باری پر آئے۔

اسی سیاق میں علامہ نے نحو کے بارہ میں ایک نفیس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ نحوی کہتے ہیں کہ کلمہ، اسم، فعل اور حرف میں انقسام پذیر ہے۔ اس تقسیم سے شبہ پیدا ہوتا تھا کہ شاید اسم فعل اور حرف پر کلمہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ چنانچہ کُزولی کے اس شبہ کا علامہ نے حوالہ بھی دیا ہے[2]۔

علامہ کا کہنا ہے یہ تقسیم بھی حسب سابق کل اور جز کے مابین دائر ہے کلی اور اس کے افراد کے مابین نہیں! علامہ کا دعویٰ ہے کہ کلمہ کا اطلاق ہمیشہ جملہ تامہ پر ہوتا ہے اور اس کی تائید میں انھوں نے جو قرآن، حدیث، اور لغت ادب سے جو شہادتیں فراہم کی ہیں۔ ان سے ان کی وسعت نظر و فکر اور مطالعہ کی گہرائیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ قرآن میں ہے:

وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا[3]۔ اور کافروں کی بات کو پست کر دیا، اور بات تو اللہ ہی کی بلند ہے

---

(۱) القمر ۲۸ (۲) ان کا پورا نام یہ ہے ابو موسیٰ عیسیٰ بن عبدالعزیز 'جزولہ' کی طرف منسوب ہیں جسے 'کزولہ' بھی کہتے ہیں۔ چھٹی اور ساتویں صدی کے مشہور نحوی ہیں۔ "المقدمۃ الجزولیۃ" یا "القانون" انھیں کے رشحات قلم کا نتیجہ ہیں۔

(۳) توبہ ۴۰۔

كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا۔[1]

بڑی سخت بات ہے جو ان کے منہ سے نکلتی ہے یہ جو کچھ کہتے ہیں محض جھوٹ ہے۔

حدیث میں ہے

كلتان خفيفتان على اللسان حبيبتان الى الرحمٰن ثقيلتان على الميزان سبحان اللّٰه وبحمده سبحان اللّٰه العظيم[2]

اور ایسی باتیں ہیں جن کا زبان سے ادا کرنا تو سہل ہے مگر وہ خدائے رحمٰن کو بہت پیاری ہیں۔ اور قیامت کے روز ان کا وزن بھی بھاری ہوگا۔ وہ ہیں سبحان اللّٰہ وبحمدہ' اور "سبحان اللّٰہ العظیم"

لبید کے اس مصرع کے بارہ میں "الا کل شیئ ما خلا اللّٰہ باطل" حضورؐ کا یہ ارشاد کہ یہ " اصدق کلمۃ" ہے یعنی وہ صحیح ترین بات ہے جو ایک شاعر کے منہ سے نکل سکتی ہے۔

(۴) عقلیات کے حامیوں کے پاس دو علم ضرور ایسے ہیں جن کو قطعی و یقینی کہا جا سکتا ہے۔ طبیعیات اور ریاضیات مگر ان سے اخلاق و مذہب کا کیا تعلق ؟

لا تكمل بذالك نفس ولا تنجو به من عذاب ولا تحصل به سعادة۔[3]

نہ اس سے تکمیل ہوتی ہے نہ عذاب الٰہی سے رستگاری حاصل ہوتی ہے اور نہ سعادت و برکت کی بہرہ مندیوں ہی کی کوئی توقع ہے۔

اسی حقیقت کی طرف غزالی نے ان الفاظ میں اشارہ ہے

هي بين علوم صادقة لا منفعة فيها ونعوذ باللّٰه من علم لا ينفع وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها۔۔۔ وان بعض الظن اثم۔

ان کے علوم کی دو قسمیں ہیں یا تو صادق ہیں مگر بے فائدہ اور اللّٰہ ایسے علم سے محفوظ ہی رکھے جس کا کچھ فائدہ نہ ہو اور یا پھر ظن و افتراء کا مجموعہ ہیں جن پر اعتماد نہیں کیا

---

(۱)

(۲) احمد، شیخین، نسائی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے ذکر کیا ہے۔

(۳)

جاسکتا اور بعض ظنون گناہ کا موجب ہوتے ہیں۔

حکما نے علوم طبیعی اور ریاضی میں مراتب فضیلت کی تعیین کرتے ہوئے ریاضی کو اس کی قطعیت کی بنا پر افضل قرار دیا ہے حالانکہ علم طبیعی زیادہ حقیقی، زیادہ مفید اور زیادہ شرف و فضیلت کا سزاوار تھا اس لیے کہ یہی ایک علم تو ایسا ہے کہ جس میں اشیاء خارجی کے احوال و تغیرات سے بحث کی جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ریاضی کا کائنات خارجی سے کیا تعلق و ربط ہے؟ اس کا موضوع تو اعداد مجردہ ہیں۔

حکما نے ریاضی کو دو وجہوں سے ترجیح دی ہے ایک تو اس سبب سے کہ ذہن و فکر کی مناسبتیں اس سے لطف اندوز ہوتی ہیں اور ایک طرح کی لذت و تسکین حاصل کرتی ہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے اس ارشاد میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے:

اذا لھوتم فالھو بالرمی واذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض۔ کہ جب تمھیں لہو ولعب کی دلچسپیوں سے لطف اندوز ہونا ہو تو تیر اندازی اختیار کرو اور اگر بات چیت کے لطف سے بہرہ مند ہونا ہو تو مسائل میراث کو غور و فکر کا ہدف ٹھہراؤ۔

دوسرے اس کی مشق و مزاولت سے ذہن انسانی میں علم صحیح کا تصور ابھرتا ہے، مقدمات کی صحت و استواری کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ حقیقت کھل کر نظر و بصر کے سامنے آجاتی ہے کہ قیاس صحیح کسے کہتے ہیں۔ اور فکر و ادراک کے ٹھیک ٹھیک سانچے کون ہیں۔

ریاضی کے یہی وہ فوائد تھے جن کے پیش نظر قدما بچوں کو پہلے اسی کی تعلیم دیتے تھے، اور جب اس میں مہارت حاصل ہو جاتی تھی تب دوسرے علوم کی طرف توجہ دلاتے تھے۔

مگر ریاضی کی یہ استواریاں کیا ان لوگوں کو گمراہی سے بچا سکیں اور قیاس و استدلال کی کجروی سے باز رکھ سکیں۔ کیا یہی وہ لوگ نہیں تھے جنھوں نے کواکب پرستی شروع کی، شرک کی طرح ڈالی، اور سحر و جادو ایسی شیطانی حرکات کا ساتھ دیا۔

(۵) نفس انسانی دو قوتوں سے تعبیر ہے۔ ایک قوت کو علمی و نظری کہیں گے اور دوسری کو ارادی و عملی۔ اور ان دونوں کی تکمیل ایسے جامع مذہب سے ہوتی ہے جس میں علم و ارادہ کے ان دوگونہ تقاضوں کو پورا کیا جاتا ہے۔ یعنی جس میں اللہ کی معرفت و محبت بھی ہو جو علم و نظر کو جلا بخشے، اور اس کی عبادت بھی کہ جس سے عمل و سیرت کے گوشے آراستہ ہوں۔ یہی وہ شئ ہے جس سے نفس انسانی کے ارتقائی تقاضوں کی تکمیل ہو پاتی ہے۔ اور یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف انبیاء علیہم السلام نے بار بار دعوت دی ہے۔ کیونکہ جہاں فکر و تعمق کی انتہا توحید ہے وہاں عمل و سیرت کی انتہا عبادت ہے۔

لیکن ان لوگوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ جہاں تک معرفت الٰہی اور توحید کے اسرار و معارف کا تعلق ہے، ان کی کتابیں اس حرفِ شیریں کی تشریح و وضاحت سے یکسر بیر اور عاری ہیں۔ خود ارسطو کو دیکھیے کہ مقالہ "لام" میں اس نے کیا کچھ نہیں لکھا مگر اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارہ میں چند الفاظ بھی اس میں پائے نہیں جاتے۔ زیادہ سے زیادہ اس کے علم و ادراک کی پرواز اس کو "علت اولیٰ" یا "محرک اول" تک پہنچا سکی ہے۔ اس سے آگے نہیں۔

عبادات سے متعلق ان کا تصور سخت ناقص ہے۔ انبیاء علیہم السلام تو اس کو نفس و روح کے ارتقاءِ کمال کا واحد ذریعہ بتاتے ہیں لیکن ان کے نزدیک یہ محض اصلاح نفس کی ایک تدبیر ہے۔ یا ان کی اصطلاح میں یوں کہیے کہ فقط "حکمتِ عملیہ" کو تقویت پہنچانے والی ہے۔ مقصود بالذات یا روحانی و نفسی زندگی کا کوئی فطری تقاضہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے

خیال میں اگر کوئی شخص "حکمت عملیہ" کی نعمت سے بہرہ مند ہو جائے تو عبادت اس پر سے ساقط ہو جاتی ہے۔

اول تو ان حضرات کے پاس سوا چند عمومات اور کلیاتِ ذہنی کے کوئی سرمایۂ عقائد ہی نہیں کہ جس سے کوئی انسان متعین رہنمائی حاصل کر سکے۔ اور اگر رازی، سہروردی، آمدی اور ابہری نے ان کلیات میں اسلامی رنگ بھرنے کی کوشش بھی کی ہے تو وہ اس میں بڑی طرح ناکام رہے ہیں۔ کیونکہ اس طرح کی کوششوں سے نہ تو یہ ارسطو کی صحیح صحیح پیروی کر پائے ہیں اور نہ اسلامی عقائد و ایمانیات کی ٹھیک ٹھیک ترجمانی ہی کے فریضہ سے عہدہ برا ہو سکے ہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے زیادہ تر اس معاملہ میں ابن سینا کا تتبع کیا ہے۔ اور ابن سینا کے متعلق یہ طے ہے کہ اس کے دینی تصورات کا ماخذ و سرچشمہ کتاب و سنّت کی ٹھیٹھ اور صاف ستھری تعلیمات کے بجائے وہ باطنیہ اور ملاحدہ ہیں کہ جن میں یہ پلا بڑھا ہے اور جن سے کہ یہ بدرجۂ غایت متاثر ہے۔ یہی وجہ ہے ان کے الٰہیات کا درجہ یہود و نصاریٰ کی گمراہیوں سے بھی فروتر ہے۔

(۶) برہان میں بنیادی نقص یہ ہے کہ اس کی مدد سے ایسے "متعین واجب" کو علم و ادراک کے حدود میں نہیں لایا جا سکتا جو ایک ہی حالت پر بغیر کسی تبدل و تغیر کے باقی رہنے والا ہو۔ بلکہ اس سے صرف ان امور پر روشنی پڑتی ہے جو تغیر پذیر ہیں اور جن میں اول بدل ہوتا رہتا ہے۔ یہی سبب ہے منطق و فلسفہ کے حامیوں میں کسی بھی شئ کی ازلیت پر سرے سے کوئی دلیل پائی ہی نہیں جاتی۔ زیادہ سے زیادہ ان کے دلائل سے نوع فاعلیت کی یا نوع مادہ اور مدت کی ازلیت ثابت کی جا سکتی ہے۔ یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ تخلیق و تکوین عالم کا عمل بجائے خود ازل ہے یا مادہ بحیثیت نوع کے قدیم ہے۔ اسی طرح زمانہ کے بارہ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ

بحیثیت نوع کے یہ ازلی و ابدی ہے۔ مگر اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ کوئی متعین شی واجب الوجود ہے یا مادہ کا کوئی خاص ظہور قائم و باقی رہنے والا ہے یا زمانیات سے تعلق و ربط رکھنے والی کوئی چیز قدیم ہے۔

کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ حادث ہوں، کتم عدم سے وجود میں آئے ہوں اور ہر آن تغیر و تبدل کی کیفیتوں کو قبول کرنے والے ہوں۔ یہ ایسا جانا بوجھا اور مسلمہ اصول ہے کہ اس کے بارہ میں عقل صحیح اور نقل صریح میں پورا پورا توافق جلوہ گر ہے۔ اس تجزیہ سے ثابت ہوا کہ اس عالم کی کوئی چیز بھی قدم و بقا کی صفت سے متصف نہیں ہو سکتی۔ مگر حکمار کا اشکال یہ ہے کہ یہ افلاک کو مخلوق ماننے کے باوجود قدیم قرار دیتے ہیں۔

ابن سینا نے اس اشکال سے نکلنے کے لیے اقتران علت و معلول کا نظریہ پیش کیا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ علت معلول کے ساتھ اسی طرح ہم زمان اور مقترن ہو سکتی ہے جیسے انگشتری کی حرکت اور ہاتھ کی جنبش میں زمانی اقتران پایا جاتا ہے۔

سہروردی، رازی، آمدی و طوسی وغیرہ نے اس بدعت طرازی کا پورا پورا ساتھ دیا ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ رازی نے تو 'محصل' میں یہاں تک کہہ دیا ہے کہ معلول و ممکن کا قدیم بغیرہ ہونا ایسا مسئلہ ہے کہ جس پر تمام فلاسفہ اور متکلمین نے اظہار اتفاق کیا ہے۔

حکمار کے حق میں یہ صراحۃً غلط بیانی ہے۔ ارسطو اور قدمار سے اس طرح کی کوئی تصریح منقول نہیں! متکلمین بھی صرف اللہ تعالیٰ کی صفات کو قدیم مانتے ہیں مگر وہ بھی اس صورت میں کہ یہ واجب الوجود کے لوازم میں سے ہیں۔ معلول ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ یہ عقیدہ کہ کوئی شے معلول ہونے کے باوجود قدیم ہو سکتی ہے کہ اس کا موجب و سبب قدیم ہے صرف ابن سینا کی اختراع ہے۔

اقتران علت و معلول کے عقیدہ میں جھول یہ ہے کہ یہ لوگ فاعل مختار اور شرط و مشروط میں تعلق و ربط کی جو نزاکت ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ انگشتری کی حرکت اگر ہاتھ کی حرکت و

جنبش کے ساتھ اقتران پذیر ہے تو اس لیے کہ ان میں رشتہ شرط و مشروط کا ہے، فاعلیت مختارہ کا نہیں۔ کیونکہ فاعل مختار جب کسی شے کو تخلیق و حدوث کی سطح پر فائز کرے گا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ پہلے یہ شے معدوم تھی۔ اور نعمت وجود سے بہرہ مند نہیں تھی۔ فاعل اور معلول کا بیک وقت موجود ہونا محال ہے۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ دو چیزوں میں رشتہ تو خالق و مخلوق کا ہو اور پھر یہ دونوں ہم زمان بھی ہوں۔ غرض یہ ہے کہ بر ہانیات کے یونانی تصور میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ کسی متعین واجب الوجود کے اثبات پر روشنی ڈال سکے۔ یہ روشنی تو اسی انداز استدلال سے حاصل ہو سکتی ہے جس کو انبیاء علیہم السلام نے اختیار کیا۔

(۷) اس سلسلہ کا دلچسپ اعتراض یہ ہے کہ منطق جہاں فکر و تعمق کو نکھار دینے کی دعویدار ہے وہاں ذوقِ اظہار اور ملکۂ بیان کا گلا گھونٹ دینے کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے۔ ایک مطلب کو ایک ادیب بیسیوں انداز سے ادا کر سکتا ہے اور ایک ہی مفہوم کو الفاظ و پیرایۂ بیان کی بیسیوں شکلوں میں ڈھال سکتا ہے مگر منطق ہے کہ اس کے آگے اشکال و مقدمات کی دیواریں کھڑی کر دیتی ہے اور نپے تلے اور ڈھلے ڈھلائے الفاظ کا اس کو اس طرح عادی بنا دیتی ہے کہ خیالات و افکار اپنی جدت اور اپج کھو بیٹھتے ہیں۔ اور ذخیرۂ الفاظ کی وسعتیں امکان و وجوب اور حدوث و قدم وغیرہ کی چند اصطلاحات میں سمٹ اور گھر کر رہ جاتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک اچھا خاصہ حکیم اور پایہ کا فلسفی و منطقی بھی اظہار مطالب میں رکاکت سے دامن کشاں نہیں رہ سکتا۔

اس سلسلہ میں یعقوب بن اسحاق کندی ایسے فلسفی کا یہ مضحکہ خیز اور بے معنی فقرہ زبان زد خاص و عام ہے جو اس نے ایک مناظرہ میں استعمال کیا کہ ہذا من باب فقد عدم الوجود (یہ عدم وجود کے فقدان کے قبیل سے ہے) اگر منطق و فلسفہ کی ستم ظریفیوں نے اس کے ذوقِ ادبی کو مجروح نہ کر دیا ہوتا تو وہ کہہ سکتا تھا ہذا من باب المعدوم (یہ معدوم کے قبیل سے ہے) یا ہذا مالا یوجد (یہ وہ شئی ہے جو پائی نہیں جاتی)۔

علامہ کے اس اعتراض کی صدائے بازگشت ہم پندرھویں صدی عیسوی کے ان انسان دوست (HUMANIST) تنقید نگاروں کی تحریروں میں سنتے ہیں جنھوں نے منطق کو خشک اور غیر دلچسپ سمجھ کر چھوڑ دیا تھا اور اس کے مقابلہ میں افلاطون کی حکیمانہ نگارشات کو زیادہ درخورِ اعتنا سمجھا تھا۔ یہی نہیں جنھوں نے کہا تھا کہ ارسطو کی منطق سے کہیں زیادہ حرارت، زندگی اور دلچسپی سیسرو (CICERO) کی خطابت اور لیوکریشیس (LUCRETIUS) کے نغموں میں ہے۔

یہ ہے ان عمومی اعتراضات کی ایک تلخیص جن میں منطق و فلسفہ کی واماندگیوں کو برہنہ کیا گیا ہے۔ ممکن ہے کچھ باخبر حضرات ان میں تکرار و اعادہ کی بدمزگیوں کو محسوس کریں۔ یہ بھی ممکن ہے کہیں کہیں اعتراضات کا رخ اصل موضوع سے قدرے منحرف ہو گیا ہو۔ تاہم اس بدگمانی کی شدتیں اس وقت بہت ہی کم ہو جاتی ہیں جب تصویر کے تمام گوشے ہمارے سامنے ہوں۔ مثلاً اس پس منظر سے اگر ہم آشنا ہوں کہ منطق سے مراد صرف ایک متعین فن نہیں ہے کہ جس میں فکر و استدلال کی اصابتوں سے تعرض کیا جاتا ہے بلکہ وہ پورا منہاج فکر اور عقائد و افکار کا وہ مکمل ڈھانچہ ہے جس کو اہل منطق بصد ناز و طنطنہ اہل مذہب کے مقابلہ میں پیش کرتے تھے (جو بیک وقت منطق بھی تھا، فلسفہ بھی تھا اور علم کلام بھی)، تو اس صورت میں یہ تمام اعتراضات نہ صرف حد درجہ موزوں، اور برمحل معلوم ہوں گے، بلکہ ان سے علامہ کی وسعت نظر، ژرف نگاہی کا صحیح صحیح اندازہ بھی ہو سکے گا۔

رہا یہ کہ ان اعتراضات میں تکرار و اعادہ کی جھلک نمایاں ہے۔ تو یہ یقیناً صحیح ہے۔ اور اس سے پہلے بھی ہم اس کی طرف اشارہ کر آئے ہیں۔

بات یہ ہے کہ اس سلسلہ میں چند حقائق ہمیشہ مدنظر رہنا چاہئیں:

(۱) علامہ جہاں غیر معمولی علمی شخصیت کے مالک تھے وہاں ایک غیور مجاہد اور پُرجوش مصلح کی حیثیت سے اس طرح کی فعال اور سکون ناآشنا زندگی بھی رکھتے تھے کہ جس نے ان کے تمام اوقات اور توجہات کو گھیر رکھا تھا۔ ان حالات میں ظاہر ہے کہ ان کے لیے ناممکن تھا کہ اپنی تصانیف کو بنا سنوار کر قارئین کے سامنے پیش کر سکیں۔

(۲) مزید برآں دعوت و تبلیغ اور تجدید و اصلاح کے دواعی کا بھی یہ تقاضہ تھا کہ وہ ایک بات کہہ کر آگے نہ بڑھ جائیں بلکہ اپنے پیغام کو اس طرح دہرائیں اور اپنے مطالب کو بار بار مگر بینگ ڈھ ادا کریں کہ وہ دل کی گہرائیوں میں جاگزیں ہو جائیں۔

(۳) یہ حیثیت بھی قابلِ لحاظ ہے کہ انداز بیان کے تنوع و اختلاف کے ساتھ ساتھ انھوں نے جہاں ایک نکتہ کا اعادہ کیا ہے وہاں کچھ نئے مقدمات و معانی کا اضافہ بھی کیا ہے جو اپنی جگہ نہایت ہی قابلِ قدر ہیں۔

**فنی اعتراضات۔ کیا 'مقدمتین' کا ہونا ضروری ہے!**

عمومی اعتراضات کے بعد آیئے اب فنی تنقیدات کا جائزہ لیں۔

دلیل و برہان کی بوقلمونیوں کو ارسطو نے اپنی کتاب تحلیلاتِ اولیہ (Prior-Analytics) اور موضوعات (Topics) میں ترتیب مقدمات کے اس مخصوص سانچے میں منحصر قرار دیا ہے جسے اصطلاح میں صغریٰ کبریٰ اور حدِ اوسط سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ارسطو کو خود بھی اس پر بہت ناز تھا اور بعد کے منطقیوں نے بھی اس جدت کی دل کھول کر داد دی حتیٰ کہ لائبنیز (Leibniz) کے ایسا ذہین انسان بھی ایک جگہ اس کی تعریف میں رطب اللساں ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اس نے کھلے بندوں اس حقیقت کا اعتراف کیا کہ "ترتیب قضایا کا یہ نظام فکر انسانی کی نہایت ہی حسین و جمیل اختراع ہے۔ اس لیے کہ اس سے استدلال و قیاس کی یقین افروزیوں میں بے پایاں اضافہ ہوا ہے اور انسان لغزش و خطا کے امکانات سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو گیا ہے۔"

صغریٰ کبریٰ کا یہ نظام کیا سراسر ارسطو کی جدت طرازیوں کا رہین منت ہے؟ اہل تحقیق اسے نہیں مانتے۔ ان کی رائے میں یہ افلاطون کے نظریہ تقسیم انواع (Division of Species) ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔

بہرحال استدلال و استنباط کا یہ منہاج جن عناصر سے ترکیب پذیر ہے وہ تین ہیں:

(۱) یہ کہ قیاس و استدلال کو اگر انتاج سے بہرہ مند ہونا ہے تو اسے کم از کم دو مقدمات پر مشتمل ہونا چاہیے۔ صرف ایک ہی مقدمہ یا قضیہ اس لائق نہیں ہوتا کہ انتاج پذیر ہو سکے۔ چنانچہ ارسطو نے اس طرح کے قضایا کو نتیجہ خیز نہیں مانا کہ "اگر بارش ہوئی تو زمین کا تر ہونا ضروری ہے۔" جب تک کہ اس کے ساتھ یہ نہ کہیں کہ "اور بارش ہوئی اس لیے زمین بھی نمی سے آشنا ہوئی۔"

(۲) دلیل قیاس، استقراء اور تمثیل کے تین گنے چنے خانوں ہی میں محصور ہے۔

(۳) ترتیب مقدمات کی باقاعدہ چار شکلیں اور متعدد تعریبات ہیں جن کو لائبنز نے ستائیس تک شمار کیا ہے۔[1]

ارسطو کے نقطۂ نظر سے یہ ضروری ہے کہ فکر و استدلال کی نکتہ آرائیوں کو انھیں اشکال و تعریبات تک محدود رکھا جائے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر ہر دلیل کو آخر آخر میں انھیں چار اشکال میں ڈھلنا چاہیے۔

فکر و دانش کے آزادانہ ارتقا پر صغریٰ کبریٰ کے اس ڈھلے ڈھلائے نظام نے کیا اثر ڈالا، کس طرح عقل و بصیرت کی شاہراہوں اور تازہ کاریوں کے راستے میں مزاحمتیں حائل کیں، اور کیونکر انسان کے تہذیبی کارواں کو علم و تجربہ کی وادیوں کی طرف بڑھنے سے صدیوں روکے رکھا، اس داستان کی تفصیلات کو تو کچھ تحریک احیاء علوم (Renaissance

---

(۱) یہ کہنا مشکل ہے کہ اشکال و تعریبات کی یہ تعداد کسی منطقی اصول پر مبنی ہے

کے بانی مبانی اور ان کے بعد آنے والے تنقید نگار ہی اچھی طرح بتا سکیں گے۔ ہمیں تو صرف اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے ان تینوں اصولوں پر کڑی اور برمحل بحث کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ فن اور دلیل کے لحاظ سے ان التزامات کی کوئی اہمیت نہیں۔

علامہ اصولاً اس بات سے متفق ہیں کہ مقدمتین (دو مقدموں) سے ترکیب پذیر قیاس نتیجہ خیز ہوتا ہے لیکن اس حقیقت سے متفق نہیں ہیں کہ ہر ہر حالات میں مقدمتین کا ہونا ضروری ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے فہم و استدلال کی استواری دراصل اس چیز پر موقوف ہے کہ سامع کی معلومات کا کیا انداز ہے؟ ہو سکتا ہے اس کی تسکین ذہنی کے لیے دو ہی مقدمات کافی ہوں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تین یا چار یا پانچ کی ضرورت محسوس ہو۔ بلکہ بسا اوقات مقدمات کی بھی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ ایک ہی لفظ اپنے متضمنات کے اعتبار سے ایسا ہوتا ہے کہ اس سے سامع کی پوری پوری تشفی ہو جا سکتی ہے۔[1]

علامہ کا کہنا ہے کہ حد اوسط (Middle Term) یا دلیل ہر ہر شخص کے لیے یکساں اطمینان بخش نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ اطمینان بمنزلہ کلی مشکک کے ہے کہ جس میں مراتب و درجات کی تفریق پائی جاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص ہلال عید اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے۔ دوسرا اس رویت پر بر بنائے شہادت اعتماد کرتا ہے۔ اور تیسرا اس شہادت کی بنا پر اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ چاند ہو گیا۔ ظاہر ہے تینوں کا درجہ یقین و اعتماد ایک سا نہیں۔ جس نے چاند اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے وہ زیادہ متیقن ہے۔ جس نے اس پر اعتماد کیا ہے اس کا یقین نسبتاً کم درجے کا ہے، اور وہ تیسرا جس نے بالواسطہ اس روایت کو مانا ہے یقین و اعتماد کی اس سے کم مقدار پر قانع ہے۔ ان حالات میں یقین افروزی کے لیے حد اوسط

---

(۱) بعض متکلمین کے نزدیک ایک لفظ یا شی جو دلالت کناں ہو "امارہ" کہلاتا ہے۔ اور دلیل کے لیے بہر حال ضروری ہے کہ وہ مرکب ہو۔ مگر یہ فرق اصطلاحی ہے۔

کی اہمیتوں پر خواہ مخواہ زور دینا غیر منطقی فعل قرار پائے گا۔

ایک ہی مقدمہ سے کیونکر گوہر مقصود حاصل ہو سکتا ہے اس کی مثال بیان کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں۔ فرض کیجیے کوئی یہ جاننا چاہتا ہے کہ یہ متعین مشروب حرام ہے یا نہیں۔ اور وہ اتنا بھر پہلے سے جانتا ہے کہ ہر مسکر اور نشہ آور شے حرام ہے۔ اس صورت میں اسے صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ یہ مشروب سکر و نشہ کی کیفیتوں کا حامل ہے یا نہیں۔ اور جب آپ کہہ دیں گے کہ "یہ مشروب مسکر ہے۔" تو اس ایک ہی مقدمہ سے اس کا ذہن خود بخود اس کی حرمت کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اسی طرح کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی لفظ ایک مقدمہ کو اپنے آغوش میں لیے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص پوچھتا ہے کہ کیا سکر آور نبیذ حرام ہے؟ اور مجیب کہتا ہے کہ "ہاں" تو اس ایک لفظ "ہاں" میں یہ جملہ پنہاں ہے کہ مسکر اور نشہ آور نبیذ حرام ہے۔(۱)

علامہ فرماتے ہیں کہ سوا منطقیوں کے مقدمتین کے اس غیر فطری التزام کو اور کسی نے قبول نہیں کیا۔ چنانچہ دنیا بھر کے عقلاء اور اہل ملل کا لٹریچر آپ کے سامنے ہے۔ اس پر نظر ڈال جائیے اور بتایئے کہ کہیں بھی آپ کو افہام و تفہیم یا استدلال آرائی کی غرض سے اس قید یا قدغن کا احساس ہوتا ہے؟ یا کہیں بھی ان اہل قلم اور اہل فکر نے اس التزام کا مظاہرہ کیا ہے؟ علامہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ان لوگوں نے بھی تو آخر اپنی تحریروں اور تقریروں میں معین معانی و مطالب کی تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام دیا ہے۔ اور ان حضرات نے بھی تو اپنے شاہکاروں کو زندگی کی کچھ اقدار اور فکر و عمل کے کچھ پیمانوں میں سجایا اور سنوارا ہے؟ سوال یہ ہے کہ آیا ان کی ان نگارشات میں بھی "مقدمتین" کی یہ جکڑ بندی پائی جاتی ہے۔

---

(۱) علامہ نے اس بحث میں قضیہ کے بجائے "ایک مقدمہ" کا لفظ بار بار استعمال کیا ہے جو منطقی اعتبار سے کھٹکتا ہے۔ مگر یہ قدماء کے استعمال کے عین مطابق ہے۔ قضیہ اور مقدمہ میں تفریق متاخرین کی ایجاد ہے۔

اور اظہار و بیان کے اس بندھے ٹکے اسلوب کا پتہ چلتا ہے؟

علامہ اس سلسلہ میں متکلمین کے اس حقیقت پسندانہ طرزِ عمل کو بہت سراہتے ہیں کہ ان کے ہاں دلیل و برہان کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ اس میں ترتیب قضایا کی کوئی خاص شکل پائی جاتی ہے بلکہ ان کے نقطۂ نظر سے ہر وہ لفظ اور ہر وہ جملہ دلیل ہے جس سے مقصد مطلوب کی نشاندہی ہوتی ہو۔

الدلیل ہوالمرشد الی المطلوب — دلیل وہ ہے جو ذہن انسانی کو مفہوم و معنی تک پہنچا دے۔

یعنی دلیل کے لیے نہ مقدمتین پر مشتمل ہونا ضروری ہے نہ ایک مقدمہ پر، بلکہ اگر ایک ہی لفظ ایسا موزوں اور ایسا جچا تلا ہے کہ اس سے مقصد و معنی کی اچھی طرح نشاندہی ہو جاتی ہے تو یہی دلیل ہے۔

متکلمین کی یہ روش کس درجہ معقول اور استواری لیے ہوئے ہے اس کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ بیان و اظہار کی بوقلمونیوں کو آخر مقدمتین کے دو کناروں میں محصور کیوں قرار دیا جائے اور خیالات و افکار کے فطری بہاؤ کے آگے اس طرح کے بندکیوں باندھے جائیں بخصوصیت سے جب کہ سامع اور قاری کی ذہنی سطح کے متعدد درجے فرض کیے جا سکتے ہیں۔ اور خطیب و مصنف کے ذوق و تاثر کی کئی صورتیں ممکن ہیں۔

ہو سکتا ایک شخص کسی بنے بنائے منطقی مقدمہ یا ڈھلے ڈھلائے فلسفیانہ جملہ سے کوئی اثر ہی قبول نہ کرے لیکن اسی مفہوم کو جب کوئی آشنائے فن یا خداوند فن اشارہ و استفہام کی صورت میں بیان کرے تو اس پر وجد کی کیفیتیں طاری ہو جائیں۔ اور جھوم جھوم جانے کو جی چاہے۔

ہر ہر معلول کے لیے ایک علت درکار ہے یا ہر ہر حادث ایک محدث چاہتا ہے صرف فلسفہ ہی کی ایک اہم بحث نہیں، دین کی بھی ایک ضروری اساس ہے مگر ایسی پیش پا افتادہ کہ جس سے وجود باری کی طرف ذہن اچھی طرح منتقل نہیں ہو پاتا۔ لیکن اس حقیقت کو جب قرآن پیرایۂ بیان بدل کر یوں کہتا ہے:

ام خلقوا من غیر شئی ام ہم الخالقون ۵۲ کیا یہ کسی کے پیدا کیے بغیر ہی پیدا ہو گئے ہیں یا آپ اپنے خالق ہیں؟

تو نہ پوچھیے تاثیر و فیض رسانیوں کا دائرہ کتنا وسیع ہو جاتا ہے۔"[1]

دوسری چیز جو صغریٰ کبریٰ کے بننے بنانے نظام کو امتیاز عطا کرنے والی ہے یہ ہے کہ دلیل (Argument) قیاس، استقرار اور تمثیل کے تین متعین خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔

(۱) قیاس کے یہ معنی ہیں کہ کلیات سے جزئیات پر استدلال کیا جائے

(۲) استقرار جزئیات کے استیعاب کو کہتے ہیں۔ بشرطیکہ اس سے کسی کلی و قطعی حقیقت کو مستنبط کیا جائے لیکن اگر استیعاب تمام نہ ہو تو یہ پھر انداز استدلال قطعی نہیں ہوتا۔ بلکہ محض ظن و تخمین کا یا اغلبیت کا حامل ہوتا ہے۔

(۳) تمثیل کے معنی یہ ہیں کہ جزئیات میں باہمی اشتراک و تشابہ کی بنا پر کسی حکم کو معلوم کیا جائے۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ یہ عالم حادث ہے اس لیے کہ یہ مرکب ہے۔ اور مرکب حادث ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم کہتے کہ عالم کو حادث ہونا چاہیے تو ہمارے پاس اس کے سوا اور کوئی دلیل نہیں کہ ہم اس کو کسی دوسرے مرکب پر قیاس کریں۔ مثلاً یہ کہیں کہ انسان مرکب ہے، اور حادث ہے۔ اسی طرح گھر یا بیت مرکب ہے اور حدوث پذیر ہے۔ لہٰذا اس عالم کو بھی ان کی طرح حادث ہونا چاہیے۔"[2]

قیاس کی پھر دو قسمیں ہیں اقترانی اور استثنائی۔ اور پھر ان کی اشکال و تفریعات ہیں۔

علامہ نے برہان و دلیل کی اس تشریح پر یہ چبھتا ہوا اعتراض وارد کیا ہے کہ یہ جامع اور حاصر نہیں۔ اس لیے کہ اس میں دلیل کی ایک نہایت ہی اہم قسم کا تذکرہ نہیں جسے قرآن آیۃ کے

---

(۱) اس بحث کے کے لیے دیکھیے الرد، ص ۱۶۵ و ۱۶۸ و ۱۷۵-۱۹۰ و ۱۹۴ و ۲۹۸

(۲) الرد، ص ۱۲۱ - نجات ابن سینا، ص ۹۰

لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔ آینۂ کا مطلب یہ ہے کہ ایک متعین جزئی سے دوسری متعین جزئی پر بربنائے لزوم (Corollary) استدلال کیا جائے۔ مثلاً طلوع شمس کے متعین وقفے کو طلوع نہار کے متعین وقفہ کی دلیل گردانا جائے۔ یعنی یہ کہا جائے کہ طلوع آفتاب کے یہ لمحے، طلوع نہار کے ان لمحوں پر دلالت کناں ہیں۔ یا بعض کواکب سے جہت کعبہ معلوم کی جائے، یا کسی خاص پہاڑ، درخت اور مینار سے بعض سمتیں متعین کی جائیں۔

یہ طریق استدلال ایسا ہے کہ عرب اور عجم تمام اقوام عالم میں رائج ہے۔ سب کے ہاں جہات و امکنہ پر بعض علائم و جزئیات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ دلیل کی یہ صورت نہ تو قیاس کہلا سکتی ہے کیونکہ قیاس تو کلیات سے جزئیات کی طرف بڑھنے کا نام ہے۔ نہ اس کو استقراء کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ استقراء کے معنی جزئیات کی چھان بین کے بعد کسی حکم کو معلوم کرنے کے ہیں۔ اسی طرح اسے تمثیل بھی قرار نہیں دے سکتے اس بنا پر کہ تمثیل صرف تشابہ و اشتراک پر اکتفا کرتی ہے۔ اور استدلال کی یہ صورت ایسی ہے کہ اس میں استدلال تشابہ نہیں لزوم ہے۔ جو تشابہ سے قطعی مختلف شی ہے۔

اسی طرح اس میں اس انداز استدلال کا بھی ذکر نہیں کہ جس میں ایک کلی سے بربنائے لزوم دوسری کلی کو مستنبط کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہم یہ کہیں کہ جب آفتاب طلوع ہوگا، نہار کا موجود ہونا ضروری ہے۔ تو دلیل کی یہ صورت بھی ایسی ہے کہ جو ان تینوں قسموں میں داخل نہیں۔[1]

صغریٰ و کبریٰ کا تیسرا امتیازی وصف اشکال اربعہ اور اس کی متعدد تفریعات کی تعیین ہے۔

علامہ کو اشکال و صور کی اس تقسیم پر اصولاً کوئی اعتراض نہیں۔ بشرطیکہ حق و صداقت کو ان میں منحصر نہ کیا جائے۔ ان کے نزدیک اس میں خواہ مخواہ کی طوالت، سختی اور الجھاؤ پایا جاتا ہے۔

---

(۱) الرد، ص ۱۶۳ و ۱۶۴

ورنہ جو بات صحیح ہے اس کو ایک سلیم الفطرت انسان بغیر ان جھمیلوں میں پڑے معلوم کر دے سکتا ہے۔ انسان درستی (Humanism) کے اعتبار سے ان کے اعتراض میں بڑا وزن ہے کہ اس سے بیان و اظہار کی وسعتیں بدذوقی کی حد تک سمٹاؤ اختیار کر لیتی ہیں۔ حالانکہ جب تہذیب و تمدن کے ارتقاء سے کسی قوم میں دانش و فکر کے نئے نئے تقاضے ابھرتے ہیں۔ اور معانی و مطالب کے آفتاب تازہ قلب و ذہن کے افق پر چمکتے ہیں تو اس کا اثر لامحالہ پیرایۂ بیان اور اسلوبِ اظہار پر بھی پڑتا ہے

| | |
|---|---|
| اذا اتسعت العقول وتصوراتہا اتسعت عبارا تہا | جب عقول اور تصورات میں وسعت پیدا ہوتی ہے تو عبارت اور انداز بیان میں بھی اس کی جھلکیاں محسوس ہونے لگتی ہیں۔ |

مگر منطقیوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ اس کے باوجود یہ اشکال و تفریعات کے اس زندان سے باہر نہیں نکلتے۔

| | |
|---|---|
| تجدہم من اضیق الناس علماً و بیانا | تم انھیں علم و بیان کے معاملہ میں سب سے زیادہ رکا سا پاؤ گے۔ |

اس لیے کہ ان کی مجبوری یہ ہے کہ ایک منطقی کی حیثیت سے ٹکے بندھے اور فرسودہ اسلوب اظہار کو چھوڑ کر کسی دوسرے زندہ اور محرک انداز کو اختیار نہ کریں۔

شکل اول پر خصوصیت سے علامہ کا مشہور اور جچا تلا اعتراض یہ ہے کہ اس سے کوئی نئی بات معرض ظہور میں نہیں آپاتی۔ بلکہ وہی شئی جو کبریٰ میں بالاجمال مضمر ہوتی ہے نتیجہ میں اس کو ابھارا جاتا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے حدود کی بحث)۔

ان کے الفاظ میں اس مصادرہ (PETITIO PRINCIPII) کی مثال یہ ہو گی

---

(۱) الرد، ص ۱۶۳، د ۱۶۴

سقراط فانی ہے

اس لیے کہ سقراط انسان ہے،

اور انسان فانی ہے۔

لہذا سقراط فانی ہے۔

علامہ کی ژرف نگاہی دیکھیے کہ لاک اور مل سے صدیوں پہلے انھوں نے شکل اول میں مصادرہ کے اس عیب کو بھانپ لیا۔

قیاس و برہان کے اس خاص نظام کے بارہ میں ایک مثبت اور اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب علامہ اس گورکھ دھندے کو تسلیم نہیں کرتے تو خود ان کے نقطۂ نظر، صحتِ استدلال کی بنیاد کیا ہے؟ یعنی جب اشکال غیر ضروری اور مہمل ہیں۔ اور 'مقدمتین' کی قید بھی غلط اور غیر منطقی ہے، تو پھر صحتِ استدلال کا معیار کیا ہے؟ اور وہ کون کسوٹی ہے کہ جس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے؟

علامہ کا جواب سیدھا سادہ اور صاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ استدلال میں اصل شئ اشکال و صور کی جکڑ بندیاں اور فن کے غیر فطری التزامات نہیں، بلکہ [illegible] ([illegible]) [illegible] کے لئے لازم ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ کوئی مقدمہ، کوئی لفظ یا کوئی شئ مطلوبہ مفہوم و معنی کو لازم ہے یا نہیں۔ اگر لازم ہے تو نتیجہ درست ہے۔ ورنہ منطق کی کوئی شکل بھی صحت و استواری کی ذمہ داریوں کا یقین دلانے والی نہیں

| | |
|---|---|
| .... الضابط فی الدلیل ان یکون مستلزماً للمدلول ..... ثم ان کان اللزوم قطعیاً کان الدلیل قطعیا وقد یتخلف کان الدلیل ظنیاً "(۱) | دلیل کے معاملہ میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ وہ شئ مدلول کو مستلزم ہو۔ پھر لزوم اگر قطعی ہوگا تو دلیل بھی قطعی ہوگی۔ اور کبھی کبھار یہ لزوم اس درجہ کا نہیں ہوتا اس صورت میں دلیل ظنی ہوگی۔ |

---

(۱) الرد، ص ۱۶۵ و ۱۶۶

رفیع اللہ

# موسیقی کی شرعی حیثیت

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت جولائی ۱۹۶۳ء)

## جوازِ موسیقی کے دلائل

قائلینِ حرمت کے دلائل کی تردید کے بعد ہم ان روایات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن سے موسیقی کی اباحت ثابت ہوتی ہے۔

موسیقی کے جواز میں یہ روایات بہت واضح اور مستند ہیں اور ان کو علامہ سید مرتضیٰ زبیدی نے بھی شرح "احیاء علوم الدین" میں نقل کیا ہے:

۱۔ جاء النبی صلعم فدخل حین بنی علی فجلس علی فراشی کمجلسک منی فجعلت جویریات لنا یضربن بالدف ویندبن من قتل من آبائی اذ قالت احداھن "وفینا نبی یعلم ما فی غد" فقال صلعم دعی ہذا وقولی التی کنت تقولین۔[1]

ربیع بنت معوذ کہتی ہیں جب میری رخصتی ہوئی تو نبی صلعم تشریف لائے اور اس طرح بیٹھے جس طرح تم میرے سامنے بیٹھے ہو۔ ہماری کچھ باندیوں نے دف پر گا گا کر میرے مقتول آباؤ اجداد کا ندبہ کیا۔ ان میں سے ایک نے ایک مصرعہ یوں کہہ دیا: "ہم میں ایک نبی ایسا ہے جو کل کی بات بھی جانتا ہے" آپ نے فرمایا اسے چھوڑ اور وہی کہہ جو پہلے کہہ رہی تھی۔

---

(۱) بخاری باب الضرب بالدف فی النکاح

یہی روایت ترمذی، ابوداؤد، اور ابن ماجہ نے بھی بیان کی ہے۔ ابن ماجہ میں یہ الفاظ زائد ہیں:

کنا بالمدینۃ یوم عاشوراء والجواری یضربن بالدف ویغنین فدخلنا علی الربیع بنت معوذ فذکرنا ذلک لہا فقالت ......

ہم عاشورہ کے روز مدینہ میں تھے اور کچھ لڑکیاں دف پر گا رہی تھیں۔ پھر ہم ربیع بنت معوذ کے پاس گئے اور ان سے اس کا ذکر کیا تو انھوں نے اپنا یہی واقعہ بیان کیا۔

اس روایت میں دو لڑکیوں کے گانے کا ذکر ہے اور مدینہ میں ان لوگوں کا بھی ذکر ہے جو شہید ہو گئے تھے نیز نبی صلعم کا یہ قول بھی ہے کہ لایعلم ما فی غد الا اللہ (کل ہونے والی بات کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا)۔

اس روایت سے یہ امور پایۂ ثبوت کو پہنچے کہ نبی صلعم نے شادی کے موقع پر دف کے ساتھ لڑکیوں کا گانا سنا جب وہ غلط کہنے لگیں تو آپ نے اس غلطی کی اصلاح فرمائی اور پہلے کی طرح کہتے رہنے کی اجازت دی۔

۲۔ بخاری میں عائشہ صدیقہ سے روایت ہے کہ:

زفت امراۃ رجل من الانصار فقال النبی صلعم یا عائشہ ما کان معکم من لہو فان الانصار یعجبہم اللہو۔

عائشہ صدیقہ نے ایک عورت کی ایک انصاری سے شادی کی جب رخصت کیا تو نبی صلعم نے فرمایا: "اے عائشہ تم لوگوں کے ساتھ کوئی لہو نہ تھا حالانکہ لہو کو انصار پسند کرتے ہیں۔

اس روایت سے ظاہر ہے اگر لہو حرام ہوتا تو نبی صلعم انصار کے لہو سے دلچسپی لینے پر ناراضگی کا اظہار فرماتے پس ثابت ہوا کہ لہو مباح بھی ہے۔

۳۔ ابن ماجہ میں انس بن مالک سے روایت ہے کہ:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مر ببعض ازقۃ المدینۃ

رسول خدا صلعم مدینے کی ایک گلی سے گزرے تو

| | |
|---|---|
| نادا هو بجوار یضربن بدفهن ویغنین ویقلن نحن جوارمن بنی نجار ـــ یاحبذا محمد من جار فقال النبی صلعم اللہ یعلم انی لاحبکن | دیکھا کہ کچھ لڑکیاں دف بجا بجا کر گا رہی ہیں "ہم سب بنی نجار کی لڑکیاں ہیں، خوشا نصیب کہ آج محمد صلعم ہمارے پڑوسی ہوئے ہیں۔" آپؐ نے فرمایا اللہ جانتا ہے کہ میں تم سے محبت رکھتا ہوں۔ |

یہ روایت بھی اپنے مفہوم میں صاف ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپؐ نے ان کے گانے بجانے کو پسند فرمایا۔

۴۔ نسائی سائب بن یزید سے اور طبرانی جید سے روایت کرتے ہیں:

| | |
|---|---|
| ان امراۃ جاءت الی رسول اللہ صلعم فقال یا عائشہ اتعرفین ہذہ فقالت یا نبی اللہ حدثنا قال ہذہ قینۃ بنی فلاں تحبین ان تغنیک فغنتھا فقال النبی صلعم قد نفخ الشیطان فی منخزیہا | ایک عورت نبی کے پاس آئی آپؐ نے پوچھا عائشہ کیا تم اسے پہچانتی ہو؟ عائشہ نے کہا آپ بتایئے میں تو نہیں پہچانتی؟ فرمایا یہ فلاں قبیلے کی مغنیہ ہے کیا تم اس کا گانا سننا پسند کروگی؟ اس کے بعد اس نے عائشہ صدیقہ کو گانا سنایا آپ نے فرمایا یہ تو غضب کی گانے والی ہے |

"نفخ الشیطان فی منخزیہا" کے عام طور پر یہ معانی لیے جاتے ہیں کہ اس کے نتھنوں میں شیطان نے پھونک ماری ہے" حالانکہ یہ معانی عربی محاورہ سے ناآشنائی کا ثبوت ہیں۔ یہ عربی کا محاورہ ہے منجد اور اقرب الموارد میں ہے:

| | |
|---|---|
| نفخ الشیطان فی انفہ ای تطاول الی ما لیس لہ۔ | نفخ الشیطان فی انفہ کے معنی ہیں "وہ امکان سے بھی آگے بڑھ گیا۔ |

پس یہاں بھی نفخ الشیطان فی منخزیہا کا مفہوم ہوگا کہ "وہ غضب کی مغنیہ ہے۔" حسن کو جب ہم ایمان سوز اور زہد ربا کہیں تو حسن کی تحقیر مقصود نہیں ہوتی۔ اس لیے اس محاورہ میں بھی شیطان کا لفظ آجانے سے موسیقی کی مذمت نہیں ہوسکتی۔ آخر یہ بھی ذہن میں رکھیے کہ

نبی صلعم نے خود اس سے گانا سننے کی فرمائش کی تھی اگر گانا حرام ہوتا تو کون ہے جو یہ تصور بھی کر سکے کہ نبی صلعم حرام گانا سنانے کی فرمائش بھی کر سکتے تھے۔ اسی لیے تو ابوالفتوح الغزالی نے فتویٰ صادر کر دیا کہ:

| | |
|---|---|
| فمن قال ان النبی صلعم سمع حراماً و ما منع من السماع حراما و اعتقد ذلک فقد کفر بالاتفاق۔[1] | جو شخص یہ کہے اور اعتقاد رکھے کہ نبی صلعم نے حرام سنا اور حرام سننے سے نہیں روکا تو وہ بالاتفاق کفر کا مرتکب ہے۔ |

(۵) امام غزالی نے حبشیوں کے کھیل کے متعلق روایات تفصیل سے احیاء میں درج کی ہیں۔ جو اس موضوع پر بخوبی روشنی ڈالتی ہیں۔ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حبشی رقص بھی کر رہے تھے اور گا بھی رہے تھے:

| | |
|---|---|
| کانت الحبشۃ یزفنون بین یدی النبی صلعم و یرقصون محمد عبد صالح۔[2] | حبشی آپؐ کے سامنے پاؤں مار کر ناچتے اور یہ الاپتے تھے "محمد اللہ کے صالح بندے ہیں"۔ |

(۶) ترمذی احمد بن منیع سے اور ابن ماجہ محمد بن طالب الجمحی سے نبی صلعم کا یہ ارشاد نقل کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

| | |
|---|---|
| فصل ما بین الحلال و الحرام الدف و الصوت۔ | جائز اور ناجائز نکاحوں میں دف اور گانے کا فرق ہے۔ |

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حرام کاری میں اعلان نہیں ہوتا خفیہ آشنائی ہوتی ہے۔ اور حلال میں گا بجا کر نہ صرف خوشی کا اظہار ہوتا ہے بلکہ تشہیر بھی ہوتی ہے۔

یہ روایت دوسری اسناد میں حضرت عائشہ، جابر، اور ربیع بنت معوذ سے بھی مروی ہے۔ احمد نے اپنی مسند میں اور نسائی نے اپنی سنن میں اسے نقل کیا ہے۔ مشکوٰت

---

(۱) بوارق الالماع فی تکفیر من یحرم السماع (۲) مسند احمد، ج ۳، ص ۱۵۲

میں بھی یہ روایت نقل ہوئی ہے۔ حاکم نے مستدرک میں اس کی تصحیح کی ہے۔ اس سے شادی پر صرف دف اور گانے کا جواز ہی ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ بعض اوقات شادی بیاہ کے مواقع پر یہ چیزیں انتہائی ضروری ہو جاتی ہیں اور کسی وقت ان کے بغیر حلال و حرام کے ملتبس ہونے کا اندیشہ پیدا ہو سکتا ہے۔

۷۔ ترمذی میں بریدہ بن الحصیب سے روایت ہے کہ:

"نبی صلعم جب کسی غزوہ سے واپس تشریف لائے تو ایک کالی سی لڑکی آپ کے پاس آکر کہنے لگی" یا رسول اللہ میں نے منت مانی تھی اگر اللہ تعالیٰ آپ کو سلامتی سے واپس لائے تو میں آپ کے سامنے دف بجا بجا کر گاؤں گی۔ آپ نے فرمایا منت مانی ہے تو گا بجا لے ورنہ رہنے دے۔ اس کے بعد وہ گانے بجانے لگی۔ اتنے میں ابوبکرؓ آئے اور وہ بجاتی رہی، عثمانؓ آئے اور وہ بجاتی رہی۔ پھر عمرؓ آئے تو دف کو الٹ کر اس پہ بیٹھ گئی۔ آپ نے فرمایا "اے عمرؓ! تم سے تو شیطان بھی ڈرتا ہے۔"

اس آخری فقرہ سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ اس عورت کا دف پر گانا بجانا شیطانی فعل تھا جو فاروق اعظمؓ کی تشریف آوری کے بعد ختم ہوا۔ لیکن وہ یہ نہیں سوچتے کہ اگر یہ شیطانی فعل تھا تو ابوبکرؓ، عثمانؓ (اور ایک روایت میں علیؓ کا نام بھی ہے) اور خود نبی صلعم نے اس شیطانی فعل کو کیوں برداشت کر لیا؟ پس اس میں اس فقرہ کا مفہوم یہ ہے "اگر تمہارے خوف سے یہ عورت دف الٹ کر بیٹھ گئی تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے کیونکہ تم سے تو شیطان بھی ڈرتا ہے۔" ایسے بہت سے شواہد موجود ہیں کہ فاروقِ اعظمؓ کے خوف سے بعض لوگوں نے جائز کام بھی چھوڑ دیے۔ مثلاً ایک موقع پہ بہت سی عورتیں بآوازِ بلند نبی صلعم سے گفتگو کر رہی تھیں فاروق اعظمؓ کی آہٹ سنی تو ادھر ادھر چھپ گئیں۔ نبی صلعم کو ہنسی آگئی۔ فاروقِ اعظمؓ نے ہنسی کا سبب پوچھا تو رسولِ خدا صلعم نے بتایا کہ ابھی یہ عورتیں بڑھ بڑھ کر باتیں کر رہی تھیں لیکن جب تم آئے تو سب بھاگ گئیں۔

عمر فاروق رضؓ نے کہا "اے اپنی جانوں کی دشمنو! تم رسول اللہ صلعم سے نہیں ڈرتیں اور مجھ سے ڈرتی ہو۔" عورتوں نے جواب دیا ہاں! کیونکہ تم بہت درشت مزاج ہو۔"(۱)

اب آپ دیکھتے ہیں کہ بعض بڑے بوڑھوں کی ہیبت محلہ والوں پر اس قدر ہوتی ہے کہ انھیں آتا دیکھ کر بچے کھیل چھوڑ کر بھاگ جاتے ہیں۔ پس یہ کیوں فرض کر لیا جائے کہ رسول اکرم صلعم، ابوبکر صدیق رضؓ، عثمان رضؓ اور علی رضؓ کی موجودگی میں تو ایک فعل مباح تھا مگر عمر رضؓ کے آتے ہی شیطانی فعل بن گیا؟ پھر یہ بھی دیکھیے کہ اگر یہ منت ناجائز ہوتی تو نبی صلعم صاف کہہ دیتے کہ چونکہ تیری منت ناجائز ہے اس لیے ہم اسے پورا کرنے کی اجازت نہیں دے سکتے۔ ایسی اور بھی مثالیں موجود ہیں۔

ایک مرتبہ ابو اسرائیل نے منت مانی کہ "روزہ رکھ کر دھوپ میں کھڑا رہوں گا اور کسی سے بات نہیں کروں گا۔" نبی صلعم نے اس منت کو پورا کرنے سے روک دیا اور فرمایا "سائے میں آجا بیٹھ بھی جا اور افطار بھی کر۔"(۱)

سوچیے کہ اگر اس عورت کی منت بھی ناجائز ہوتی تو آپ اسے پورا کرنے کی اجازت ہی کیوں دیتے۔ خود آپؐ کا ارشاد ہے لا نذر فی معصیۃ الرب ولا فی قطعیۃ الرحم ولا فیما لا تملک(۲) (ایسی کوئی منت صحیح نہیں جس میں خدا کی نافرمانی ہو یا قطع رحمی ہو، جو اپنے قبضہ سے باہر ہو۔"

ان سے قطع نظر ایک روایت اور بھی ہے جس میں فاروقِ اعظم رضؓ کا با صرار گانا سننا ثابت ہے۔ علامہ نور اللہ حنفی لکھتے ہیں:

"محمد بن طاہر محدث اپنی کتاب صفوۃ التصوف میں عبداللہ بن ابی ملیکہ سے ام المومنین عائشہ صدیقہ رضؓ کا یہ بیان روایت کرتے ہیں "نبی رضؓ کے پاس ایک عورت

---

(۱) بخاری و مسلم عن سعید (۲) بخاری و ابو داؤد۔

گا رہی تھی اتنے میں فاروق اعظمؓ نے اندر آنے کی اجازت چاہی۔ گانے والی نے اپنی دف تو نیچے ڈال دی اور خود کھڑی ہو گئی جب فاروق اعظمؓ آئے تو نبی صلعم ہنس رہے تھے۔ انھوں نے وجہ پوچھی تو آپؐ نے واقعہ بیان فرمایا اس پر فاروق اعظمؓ نے کہا "میں تو یہاں سے ٹلنے کا نہیں جب تک وہی نہ سن لوں جو سرورِ کائناتؐ سن رہے تھے۔ آخر عمرؓ نے بھی سنا۔"

اس روایت کو دوسری سند سے خطیب بغدادی نے بھی لکھا ہے اور محدث محمد بن اسحاق فاکہی نے ایک اور سند سے اپنی تاریخ مکہ میں نقل کیا ہے۔ علامہ نور اللہ نے اسناد پر بحث کر کے ابن اسحاق کی سند کو اصح اور رشاد قرار دیا ہے۔ اس روایت کو نقل کر کے علامہ نور اللہ لکھتے ہیں:

"اس حدیث کے صحیح ہونے اور اس کی سند کے موثق ہونے میں کوئی شبہ نہیں واضح رہے کہ یہ آیت منکروں کے اوہام کے لیے برہان قاطع کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور اہل تعصب کے تمام حیلوں کو ختم کر دیتی ہے جو گانا سننے کے جواز کو عید یا دوسرے جائز مواقعِ مسرت سے مخصوص کرتے ہیں اور گانے والی کے ڈر اور گریز کو موسیقی کی حرمت کی دلیل سمجھتے ہیں۔ ہم ان کے جہالت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت سے اور اس سے پہلی روایت سے یہ ثابت ہے کہ فاروقِ اعظمؓ نے نبی صلعم کی موجودگی میں اصرار کر کے گانا سنا اور دف سنا۔ اس وقت نہ کوئی عید تھی نہ دعوتِ ولیمہ اور نہ تقریبِ ختنہ وغیرہ جسے فقہا شرط سمجھتے ہیں۔ اگر یہاں حرمت کا شائبہ ہوتا تو عمرؓ اور خود نبی صلعم کیوں سنتے پس جو شخص عمرؓ کے سماع کو جھٹلاتا ہے تو وہ گویا صحاح کی حدیث کو جھٹلاتا ہے۔"[1]

علاوہ ازیں علامہ ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ "فاروقِ اعظمؓ خوات بن جبیر سے ساری

---

(۱) نغمۂ عشاق

رات گانا سنتے رہے۔ اس کے علاوہ بعض روایات میں "ان الشیطان یخاف منک یا عمرؓ" (اے عمرؓ شیطان تجھ سے خوف کھاتا ہے) کا جملہ سرے سے ہے ہی نہیں۔ اس لیے ممکن ہے یہ راوی کا اپنا اضافہ ہو۔

۸۔ ابن ماجہ میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ:

"عائشہؓ نے اپنی کسی رشتہ دار انصاریہ کا نکاح کرا دیا۔ نبی صلعم تشریف لائے تو آپؐ نے پوچھا "کیا تم لوگوں نے اس لڑکی کو رخصت کر دیا؟" عرض کیا "جی ہاں" فرمایا "کیا کسی گانے والی کو اس کے ساتھ کر دیا تھا" کہا "نہیں" فرمایا "انصار تو عورتوں کے گانے سے دلچسپی رکھتے ہیں کاش تم نے اس لڑکی کے ساتھ کوئی آدمی بھیج دیا ہوتا جو یہ گاتا ہوا جاتا:

| | |
|---|---|
| اتینا کم اتینا کم فحیونا نحییکم | ہم تمہارے گھر آئے تم ہمارے گھر آئے تم ہم پر |
| لولا الذہب الاحمر ما حلت بوادیکم | سلامتی بھیجو اور ہم تم پر۔ اگر زر سرخ نہ ہوتا تو تمہارے |
| لولا الحنطۃ السمراء ما سمنت عذاریکم | ہاں کوئی نہ آتا اور گندم کے دودھیا دانے نہ ہوتے |
| | تو تمہاری لڑکیاں گدازنہ ہوتیں۔" |

طبرانی نے بھی یہی روایت نقل کی ہے آخر میں یہ الفاظ ہیں" تم نے اس کے ساتھ کوئی عورت کیوں نہ کر دی جو ذرا گاتی اور دف بجاتی ہوئی جاتی۔

۹۔ ایک اور روایت حافظ ابوالفضل محمد بن طاہر مقدسی بیان کرتے ہیں:

"کسی انصاری نے عائشہؓ کے خاندان میں کہیں شادی کی عائشہؓ نے لڑکی کو رخصت کر دیا تو نبی صلعم نے پوچھا تم نے دلہن کو رخصت کر دیا۔ عرض کیا "جی ہاں" فرمایا "اس کے ساتھ کوئی گانے والا بھی بھیجا؟ انصار تو گانے کو پسند کرتے ہیں۔" عرض کیا "نہیں"۔ نبی صلعم نے زینب سے فرمایا (جو مدینہ میں رہتی تھی اور گاتی تھی) جلدی روانہ ہو کر دلہن کے ساتھ جاؤ۔"

## صحابہ کرام اور سماع

ان احادیث سے نبی صلعم کا سماع ثابت ہوا اب صحابہ کرام کے سماع کے متعلق علامہ

سید مرتضیٰ زبیدی لکھتے ہیں:

"عبداللہ بن جعفر کا گانا سننا پوری شہرت کے ساتھ ثابت ہے اور تمام ایسے مستند فقہا، حفاظِ حدیث اور مؤرخین اس واقعہ کو روایت کرتے ہیں جن کا مطالعہ اس معاملہ میں وسیع ہے۔ ابن عبدالبر استیعاب میں لکھتے ہیں کہ عبداللہ بن جعفر گانے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ ابومنصور بغدادی نے اپنے رسالہ میں جس کا موضوع سماع ہے لکھا ہے کہ عبداللہ بن جعفر اپنی جلالتِ شان کے باوجود اپنی باندیوں کو نئی نئی دھنیں بتاتے تھے اور ان سے اپنے بربط پر گانا سنتے تھے۔ زبیر بن بکار اپنی سند سے روایت کرتے ہیں کہ عبداللہ بن جعفر ایک مرتبہ جمیلہ کے گھر گانا سننے تشریف لے گئے کیونکہ جمیلہ نے قسم کھائی تھی کہ وہ کسی کو اپنے گھر کے سوا دوسری جگہ گانا نہیں سنائے گی۔ اس نے انھیں گانا سنایا اور ارادہ کیا کہ اپنی قسم توڑ کر کفارہ ادا کرے اور ان کے پاس آکر انھیں گانا سنایا کرے مگر انھوں نے اسے اس ارادہ سے باز رکھا۔"[۲]

علامہ موصوف آگے چل کر عبداللہ بن زبیر کے متعلق لکھتے ہیں:

"ایک جماعت نے اور نیز شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے اپنی کتاب "السوانح" میں اپنی سند میں وہب بن سنان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ" میں نے عبداللہ بن زبیر کو گانا گاتے سنا۔" ابن زبیر کہتے تھے کہ مہاجرین میں شاید ہی کوئی ایسا آدمی ہو جو ترنم کا شوق نہ رکھتا ہو۔ امام الحرمین، ابن ابی الدم اور دوسرے مستند مورخین روایت کرتے ہیں کہ عبداللہ بن زبیر کے پاس بربط بجانے والی لونڈیاں تھیں ایک مرتبہ عبداللہ بن عمرؓ ان کے پاس گئے تو بربط دیکھ کر پوچھا "یہ کیا ہے؟" ابن زبیر نے بربط ان کی طرف بڑھا دیا انھوں نے غور سے

---

(۱) نیل الاوطار میں بھی پوری تفصیل سے یہ سب کچھ نقل کیا گیا ہے بلکہ ابن حزم کی ایک روایت بھی نقل کی گئی ہے جس میں ہے کہ ایک شخص چند لونڈیاں بیچنے مدینہ آیا، ابن عمر کو ملا تو وہ اسے ابن جعفر کے پاس لے گئے، ایک لونڈی ساز بجا سکتی تھی ابن جعفر نے اسے خرید لیا۔ (۲) شرح احیاء علوم الدین ج ۶، ص ۵۰۸

دیکھ کر کہا" شامی ترازو معلوم ہوتی ہے۔" ابن زبیر بولے "ہاں ترازو ہی تو ہے اس پر عقلیں تولی جاتی ہیں۔" شیخ تاج الدین مزاری نے بھی ابن زبیر کے گانا سننے کی روایت نقل کی ہے۔(۱)

امیر معاویہؓ بن ابی سفیان سے متعلق لکھتے ہیں:

" ماوردی نے حاوی میں لکھا ہے کہ جب عبداللہ بن جعفر گانا سننے کے مشغلے میں زیادہ منہمک ہوئے تو معاویہؓ اور عمرو بن العاصؓ ان کے پاس اس مسئلہ پر گفتگو کرنے گئے۔ دونوں پہنچے تو گانے والی لونڈیاں چپ ہوگئیں معاویہؓ نے فرمایا انھیں کہیے کہ اپنا شغل جاری رکھیں۔ انھوں نے گانا شروع کیا تو معاویہؓ کو ایسا لطف آیا کہ وہ اپنا پاؤں تخت پر پٹکنے لگے۔ یہ دیکھ کر عمرو بن العاصؓ نے کہا جسے ملامت کرنے آئے تھے وہ تو آپ سے بہتر حالت میں ہے آپ کی طرح بے خودی اس پر طاری نہیں ہوئی۔ یہ سن کر معاویہؓ نے کہا: چپ رہو عمر! شریف آدمی صاحب جذب وکیف بھی تو ہوتا ہے۔"(۲) ابن قتیبہ نے اس روایت میں گانے کے ساتھ بربط کا ذکر بھی کیا ہے۔

فاروقِ اعظمؓ کے متعلق علامہ ابن عبدالبر لکھتے ہیں:

" خوات بن جبیر کہتے ہیں" ہم لوگ فاروق اعظمؓ کے ساتھ حج کو گئے ابو عبیدہ بن الجراحؓ اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ بھی ساتھ تھے۔ لوگوں نے فاروقِ اعظمؓ سے التجا کی کہ ضرار کے اشعار ترنم سے سنوائیے انھوں نے کہا ابو عبداللہ خوات کو بلا کر کہو کہ اس کے اشعار گا کر سنائے۔ خوات کہتے ہیں یہ شغل ساری رات جاری رہا۔ جب صبح ہونے لگی تو فاروقِ اعظمؓ نے کہا خوات اپنی زبان اب بند کرو صبح ہوگئی ہے۔"(۳)

علامہ ابن حجر لکھتے ہیں" فاروقِ اعظمؓ تنہائی میں ایک دو شعر گا گا کر پڑھتے

---

(۱) ایضاً (۲) ایضاً نیز کتاب الرخصۃ لابن قتیبہ، کامل المبرد (۳) استیعاب ج ۱، ص ۱۷۰

تھے۔[1]"

عثمان غنیؓ کے متعلق بھی سن لیجیے:

"عثمانؓ کے پاس دو لونڈیاں تھیں جو انھیں رات کو گانا سناتی تھیں صبح کے وقت آپ انھیں کہتے بس اب استغفار کا وقت ہے۔[2]"

ابو الفرج اصبہانی کا یہ قول علامہ شوکانی نے نقل کیا ہے:

"حسان بن ثابتؓ نے اپنے شعر سازوں کے ساتھ گا کر سنے۔[3]"

علامہ شوکانی کتب تاریخ کے حوالے دیتے ہوئے ان صحابہ کے نام نقل کرتے ہیں جن سے سماع ثابت ہے۔ ہم نیچے فہرست کی صورت میں ان صحابہ کے نام درج کرتے ہیں:

| | |
|---|---|
| امیر المومنین فاروق اعظمؓ | (رواہ ابن عبدالبر وغیرہ) |
| امیر المومنین عثمان غنیؓ | (ماوردی، صاحب البیان) |
| رافعیؓ | (ابن ابی شیبہ) |
| عبدالرحمٰن بن عوفؓ | (ابن ابی شیبہ، ابن عبدالبر، المبرد، زبیر بن بکار) |
| ابوعبیدہؓ بن الجراح | (بیہقی) |
| سعدؓ بن ابی وقاص | (ابن قتیبہ) |
| ابومسعود الانصاریؓ | (بیہقی) |
| بلالؓ | (بیہقی) |
| عبداللہ بن ارقمؓ | (ابن عبدالبر، بیہقی) |
| اسامہؓ بن زید | (ابن عبدالبر، بیہقی) |

---

(۱) التلخیص الجبیر ص ۴۰۸ نیز کامل للمبرد، معرفت للبیہقی الجلیس والانیس نہروانی، معرفت لابن مندہ، الترغیب ابوالقاسم اصفہانی (۲) اتحاف السادہ ج ۵ ص ۵۰۴ (۳) نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۰۱ نیز کامل للمبرد

حمزہؓ (رواہ الشیخان)
ابن عمرؓ (ابن طاہر، ابن حزم، ابن ابی الدم)
براءؓ بن مالک (ابونعیم، ابن دقیق العید)
عبداللہؓ بن جعفر (ابن عبدالبر وغیرہ)
عبداللہ بن زبیر (ابوطالب مکی)
حسان بن ثابتؓ (ابوالفرج اصبہانی)
قرظہ بن کعب (ابن قتیبہ)
خواتؓ بن جبیر (الاغانی)
رباحؓ المعترف (الاغانی)
مغیرہؓ بن شعبہ (ابوطالب مکی)
عمرو بن العاص (ماوردی۔ ابن قتیبہ)
ام المومنین عائشہؓ (صحیح بخاری)
ربیعؓ بنت معوذ (صحیح بخاری)
نعمان بن بشیر (الاغانی، العقد، شرح المقنع)
عبیداللہؓ بن عمر (زبیر بن بکار)

اوپر ان صحابہ کے نام دیئے گئے ہیں جنھوں نے موسیقی سنی ہے۔ سامنے ان لوگوں کے نام ہیں جنھوں نے ایسی روایات کو اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے۔ بعض مقامات پر صرف کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے۔

## تابعین اور سماع

ابوطالب مکی لکھتے ہیں:

"سعید بن مسیب تقوے میں بہت بلند مقام رکھتے ہیں۔ اویس قرنی کے بعد سب

سے افضل تابعی ہیں ۔ سات فقیہوں میں سے ایک ہیں انھوں نے گانا سن کر اس سے لطف لیا ہے ۔ ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ سعید بن مسیب ایک مرتبہ مکہ کی ایک گلی سے گزر رہے تھے کہ عاص بن وائل کے گھر سے اخضر کی آواز سنی وہ یہ شعر گا رہا تھا:

تضوع مسکا بطن نعمان اذ مشت بہ زینب فی نسوۃ خفرات

(جب زینب شرمیلی عورتوں کے جھرمٹ میں چلتی ہے تو وادیٔ نعمان معطر ہو جاتی ہے) ۔

سعید بن المسیب اپنا پاؤں زمین پر ٹپکنے لگے اور کہا " واللہ یہ وہ گیت ہے جسے سننے سے وجد طاری ہو جاتا ہے ۔"[1]

علامہ ابن طاہر لکھتے ہیں :

" سلمہ کہتے تھے میں سالم بن عبداللہ بن عمرؓ کے پاس گیا تو وہاں اشعب شعر گا رہا تھا تین شعر گانے کے بعد سالم نے کہا کچھ اور سناؤ پھر اشعب نے تین اور شعر سنائے اس پر سالم نے کہا اگر بات مشہور ہو جانے کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں تمھیں بڑا معقول انعام دیتا اور تمھارا اچھا خاصا مقام ہو جاتا ۔"[2]

صاحب اغانی کہتے ہیں :

" عبدالعزیز بن عبدالمطلب قاضی مکہ ، خارجہ بن یزید فقہائے سبعہ کے دوسرے فرد اور عبدالرحمٰن بن حسان بن ثابت ایک دعوت میں بلائے گئے ان میں حسان بن ثابت بھی تشریف لائے تھے ۔ ان کی بینائی اس وقت جاتی رہی تھی ۔ کھانے سے فراغت ہوئی تو میزبان نے دو لڑکیوں کو بلایا ہر ایک کے پاس بربط تھا ۔ انھوں نے بربط پر عجیب انداز سے حسان بن ثابتؓ کے اشعار گانے شروع کیے ۔ لڑکیاں گاتی جاتی تھیں اور حسانؓ رو رو کر

---

(۱) قوت القلوب نیز تلبیس ابلیس جوزی ، اوائل الذیل ابن سمعانی ، معجم طبرانی (۲) ابن طاہر ، نیز اوائل الذیل ابن سمعانی ۔

کہہ رہے تھے اس وقت میں اپنے آپ کو بینا محسوس کرتا ہوں۔ جب لڑکیاں چپ ہو جاتیں تو حسان کی آنکھیں بھی تھم جاتیں اور جب وہ گانے لگتیں ان کی آنکھیں بہنے لگتیں[۱]۔"

علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

"الادفوی نے کہا کہ عمر بن عبدالعزیز خلافت سے پہلے موسیقی سنا کرتے تھے[۲]۔"

ابو منصور بغدادی لکھتے ہیں "قاضی شریح اپنی عظمت و بزرگی کے باوجود نئی نئی دھنیں ایجاد کرتے اور گانے والی لونڈیوں سے سنا کرتے تھے[۳]۔"

عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر المعروف بہ ابن ابی عتیق اس پایہ کے بزرگ ہیں کہ صحیحین میں ان کی روایتیں موجود ہیں ان کے متعلق ابو منصور بغدادی لکھتے ہیں:

"ان کا سماع اس قدر مشہور و معروف تھا کہ تمام محدثین و مؤرخین اسے جانتے تھے۔ وہ اپنے زہد و تقویٰ کے باوجود سماع کے معاملہ میں بڑے آزاد تھے[۴]۔"

مشہور و معروف ماہر علم سنن و آثار، زاہد و متقی عالم علامہ عطاء بن ابی رباح کے متعلق لکھا ہے:

"وہ آوازوں کی فنی تقسیم ثقیل اولیٰ اور ثقیل ثانی اور ان کے علاوہ دوسری دھنوں میں کر سکتے تھے[۵]۔"

اسی طرح سعید بن جبیر، عامر الشعبی، محمد بن شہاب زہری اور سعد بن ابراہیم الزہری کا موسیقی سننا بھی ثابت ہے[۶]۔

---

(۱) کتاب الاغانی نیز تذکرہ حمدونیہ ابن مرزبان، مبرد (۲) ابن خلکان، ج ۱ ص ۳۶۰

(۳) قول ابن عبدالبر بحوالہ تہذیب التہذیب، ج ۶، ص ۱۰۱ (۴) رسالہ سماع، منصور بغدادی۔

(۵) تاریخ خطیب بغدادی، الامتاع۔

تبع تابعین اور سماع

مشہور محدث عالم فقیہہ اور زاہد عبدالملک بن جریج نہ صرف موسیقی سنا کرتے تھے بلکہ اس علم میں پوری مہارت رکھتے تھے۔ مفتی مدینہ، امام مالک کے مشہور شاگرد عبدالملک بن ماجشون بھی موسیقی کے رسیا تھے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں "جب وہ میرے پاس آئے تو ان کے ساتھ گویا بھی تھا بڑے محدث اور بڑے فصیح تھے[1]"۔ فقیہہ ایسے تھے کہ فتوے انہی کے چلتے تھے یا ان کے والد کے تاہم موسیقی کے رمز آشنا تھے[2]"۔

عبداللہ بن مبارک بھی گانا سنتے تھے[3]۔ امام اعظم کے مشہور شاگرد امام داؤد الطائی کے علم و تقویٰ سے کون ناواقف ہے مگر ان کے متعلق خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

"وہ موسیقی کی محفلوں میں شریک ہوتے تھے ان کی کمر جھک گئی تھی مگر موسیقی سن کر ان کی طاقت عود کر آتی اور جوش میں کمر سیدھی ہو جاتی تھی[4]"۔

قاضی ابو یوسف بھی جن پر مذہب حنفیہ کا دارومدار ہے گانا سنتے تھے۔ محمد کرد علی لکھتے ہیں:

"ہارون الرشید کی موسیقی کی محفلوں میں اکثر قاضی ابو یوسف بھی شریک ہوتے تھے اور ان پر نشاط کی بجائے اس انداز کا گریہ طاری ہوتا تھا جیسے ان کا ذہن موسیقی نے انعام اخروی کی طرف منتقل کر دیا ہو"۔

مصنف مذکور علامہ احمد بن ابی داؤد کا قول نقل کرتے ہیں:

"اگر میں معتصم کے پاس مخارق کا گانا سنوں تو مجھ پر گریہ طاری ہو جاتا ہے کیوں نہ ہو اچھی آواز پر تو بہائم بھی لپکتے ہیں[5]"۔ مشہور فقیہہ محمد بن اسحاق بن سلیم قاضی قرطبہ

---

(۱) ابن خلکان ج ۱، ص ۳۶۰ (۲) قول ابن عبدالبر بحوالہ تہذیب التہذیب ج ۶

بھی گانا سنتے تھے۔[۱]

مشہور قاضی فقیہہ، محدث اور شیخ الصوفیہ ابوطالب مکی نے تو سماع کے حق میں ایک رسالہ بھی لکھا ہے اور اپنے سماع کا وہ خود بھی اعتراف کرتے ہیں۔[۲]

### فقہا اور موسیقی

امام اعظم کا ذکرِ مبارک تابعین میں ہونا چاہیے تھا۔ مگر ہم نے یہی مناسب سمجھا کہ انھیں فقہا کی فہرست میں رکھا جائے کیونکہ عوام میں امام صاحب کی یہ حیثیت زیادہ معروف ہے۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

ولا نص لابی حنیفہ واحمد علی التحریم ونقل عنہما انہما سمعاہ[۳]

امام اعظم ابوحنیفہ اور امام احمد بن حنبل سے کسی ظاہر روایت میں سماع کی حرمت ثابت نہیں۔ ان کا سننا ثابت ہے۔

صاحب ہدایہ نے ایک جگہ لکھا ہے:

"جو شخص دعوتِ ولیمہ یا اور کسی قسم کی دعوت پر بلایا جائے اور وہاں راگ یا کوئی اور کھیل ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ وہاں بیٹھے یا کھانا کھائے۔ امام صاحب نے کہا میں بھی ایک مرتبہ ایسی مجلس میں پھنس گیا تو صبر سے بیٹھا رہا۔"[۴]

یہ واقعہ نقل کر کے صاحب ہدایہ نے کہا "ابتلیت (پھنس گیا تھا) کا لفظ حرمتِ ملاہی پر دلالت کرتا ہے۔" مگر یہی صاحب ہدایہ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

"غازیوں کا طبلہ اور شادیوں میں دف بجانا مباح ہے اگر کوئی شخص انھیں توڑ

---

(۱) قوت القلوب، ج ۲ ص ۶۱ (۲) ابطال دعوی الاجماع فی تحریم مطلق السماع ص ۲۴
نیز دلیل الطالب علی ارجح المطالب۔

(۳) ہدایہ ج ۴، کتاب الکراہیۃ نیز جامع الصغیر ص ۱۵۲

دے توقیمت کا ذمہ دار ہوگا"[1] اور اسی پہلی عبارت میں بھی صاف لکھا ہے کہ دعوتِ ولیمہ یا دعوتِ طعام پر راگ یا کھیل تماشہ سن لینے میں کوئی حرج نہیں۔ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ اختیاری امر میں کسی حرام کا ارتکاب جائز ہو جائے۔ پس حقیقت یہ ہے کہ علامہ شوکانی اور صدیق حسن خاں کے بیان کے مطابق امام اعظمؒ اور امام احمدؒ سے موسیقی کی حرمت کا کوئی واضح قول ثابت نہیں۔ رہا امام صاحب کا یہ فرمانا کہ "ابتلیت" (میں پھنس گیا تھا) تو یہ طبعی نفرت کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ لیکن کوئی آدمی اگر کسی مباح سے طبعی طور پر نفرت کرے تو مباح حرام نہیں ہو جاتا۔

رہے امام مالک بن انسؒ تو ان کے متعلق علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

" رویانی نے قفال سے روایت کی کہ مالک بن انس گانے بجانے کو مباح سمجھتے تھے"[2]۔"

فقہاء میں سے بعض کا ذکر کرتے ہوئے امام شعرانی لکھتے ہیں:

" شریف ابومحمد ہاشمی سے گانا سننے کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے کہا میری سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا کہوں؟ ہاں میں نے اپنے شیخ ابوالحسن تمیمی کے دولتکدے پر دیکھا کہ شیخ المالکیہ ابوبکر ابہری، شیخ الشافعیہ ابوالقاسم دارکی، شیخ الحدیث طاہر بن حسین، شیخ الواعظین والزاہدین ابوالحسن بن شمعون، شیخ المتکلمین ابن مجاہد، علامہ ابوبکر باقلانی اور شیخ الحنابلہ ابوالحسن نے ایک آدمی کو گانے کے لیے کہا۔ اس نے ایک غزل گائی جس کے چند شعر یہ ہیں:

خطت انامِلها فی بطن قرطاس رسالۃ بعبیر لا بانفاس

ان زر فدیتک بی من غیر محتشم فان حبک لی قد شاع فی الناس

وکان قولی لمن ادّی رسالتها قف لی لامشی علی العینین والراس

---

(۱) ہدایہ باب الغصب (۲) نیل الاوطار ج ۸، ص ۱۰۱

(محبوبۂ دل نواز نے اپنی حسین انگلیوں کو حرکت دے کر عنبر کی مخلوط خوشبو سے کاغذ کے پرزے پر لکھا " میں تم پر نثار مجھے بے کھٹکے ملو کیونکہ تمہاری محبت کے چرچے اب دل سے نکل کر لوگوں کی زبانوں پر آ گئے ہیں۔" میں نے خط پڑھا اور قاصد سے کہا ذرا رکنا میں سر آنکھوں کے بل چلوں گا۔)

شریف ہاشمی نے کہا ان لوگوں کو غنا سنتے ہوئے دیکھ کر میں کیونکر اس کے مخالف فتویٰ دے سکتا ہوں کیونکہ یہ عراق کے وہ مشائخ ہیں کہ اگر ان سب پر چھت گر جائے تو تمام عراق میں کوئی فتویٰ دینے والا باقی نہ رہے گا۔ یعنی اگر وہ مر جائیں تو کوئی ایسا آدمی باقی نہ رہے گا جو کسی معاملہ میں فتوے دے سکے۔"[1]

امام عزالدین بن عبدالسلام اور دمشق کے شیخ اور مفتی یہ شیخ تاج الدین فزاری دف اور شہنائی کے ساتھ گانا سنتے تھے۔"[2] ہم بخوفِ طوالت باقی فقہاء کے نام حذف کرتے ہیں اور شیخ محمد بن احمد مغربی کی یہ عبارت نقل کر کے " سماع اور فقہاء" کی بحث ختم کرتے ہیں۔

" جس کے اندر ذوقِ سلیم، وسیع المشربی اور دردِ دل ہو وہ موسیقی سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ اور جو اسے حرام کہتا ہے وہ گدھا ہے کیونکہ اس کی حلت پر اجماع امت ہے۔ اس کی ایک دلیل تو عبداللہ بن جعفر اور عبداللہ بن زبیر کا عمل ہے۔ اور علی المرتضیٰؓ اور امیر معاویہؓ کے عہد میں صحابہ میں سماع عام طور پر رائج تھا مگر کسی نے اس کے خلاف کچھ بھی نہیں کہا۔ لہذا اسے " اجماع سکوتی" سمجھنا چاہیے۔"[3]

---

(۱) لطائف المنن، ج ۲، ص ۱۰۷

(۲) " فرح الاسماع " مصنفہ محمد بن احمد مغربی تونسی، ص ۱۲، ۱۶۔

(۳) فرح الاسماع۔

محمد جعفر پھلواروی

# اسلام اور فطرت

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت جولائی ۱۹۶۳ء)

## قصص کی چند مثالیں

قرآن پاک نے جہاں قصص بیان فرمائے ہیں وہاں ایک مقام بھی ایسا نہ ملے گا جہاں فطرت کے خلاف کوئی بات نظر آئے۔ جس کے متعلق بھی قرآن نے کچھ بیان کیا ہے وہ اس کی عین اصلی فطرت کا آئینہ ہے۔ جہاں پیغمبر کی کوئی گفتگو نقل کرتا ہے وہاں لفظ لفظ سے پیغمبرانہ عظمت جھلکتی نظر آتی ہے۔ جہاں دنیا پرست کی زبان سے کوئی بات ادا ہوتی ہے وہاں اس کی ذہنی پستی یا غرور و تکبر کا انداز پوری طرح نمایاں ہوتا ہے۔ اسی طرح قرآن پاک جس کے کردار کو بیان کرتا ہے وہ بالکل اس کی فطری ذہنی سطح کے مطابق ہوتی ہے۔ اس کی ایک مثال دیکھیے:

سورۂ یوسف ایسی سورت ہے جہاں حضرت یوسفؑ کا پورا واقعہ ایک ساتھ ہی بیان کیا گیا ہے اور اس ضمن میں باپ (یعقوب پیغمبر) سوتیلے بھائی، عزیز مصر اور اس کی عورت، نان پز، ساقی، وغیرہ کے گفتار و کردار کو بھی مختلف جگہ نقل کیا گیا ہے۔ لیکن ہر ایک کی ذہنی سطح اور خاص کردار اس طرح نمایاں ہیں جن میں نہ کوئی کمی ہے نہ مبالغہ۔ اس کے چند مقامات کو ملاحظہ فرمائیے:

دو قیدی (نان پز اور ساقی) اپنا اپنا خواب بیان کر کے جناب یوسفؑ سے تعبیر پوچھتے ہیں۔ تعبیر کا آپ کو علم ہے لیکن جناب یوسفؑ موقع غنیمت جان کر فوراً موقعے سے فائدہ اٹھاتے ہیں اور اپنا پیغمبرانہ مشن ان دونوں کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

" میں تمہارا کھانا آنے سے پیشتر ہی اس کی تعبیر بتا دوں گا - یہ علم و صلاحیت مجھے میرے رب نے بخشی ہے - میں ان لوگوں کا طریقہ ترک کر چکا ہوں جو اللہ پر ایمان نہیں رکھتے اور آخرت کے بھی منکر ہیں - میں نے تو اپنے آباؤ اجداد ابراہیمؑ و اسحاقؑ و یعقوبؑ کی ملت اختیار کر لی ہے - ہمارے لیے یہ زیبا ہی نہیں کہ ہم کسی شے کو بھی اللہ کا شریک ٹھہرائیں - یہ پیغام ایک فضل ہے ہم پر بھی اور تمام انسانوں پر بھی - لیکن اکثر لوگ اس کا شکر نہیں ادا کرتے - اے میرے قید کے ساتھیو! بہت سے متفرق ارباب بہتر ہیں یا خدائے واحد و قہار؟ تم لوگ تو خدا کو چھوڑ کر صرف ایسے اسما کی بندگی کرتے ہو جو تم نے اور تمہارے آبا ؤ اجداد نے رکھ چھوڑے ہیں اور اللہ نے اس کی کوئی سند یا منظوری نہیں نازل فرمائی ہے - حکم (یا حکومت یا فیصلہ) تو بس اللہ ہی کے لیے ہے - اس نے تو یہ امر کیا ہے کہ تم اس کے سوا کسی کی بھی بندگی نہ کرو - یہ ہے دین قیم لیکن اکثر لوگ اس سے لاعلم ہیں ۔"

یہ پیغام حق دینے کے بعد تب حضرت یوسفؑ خوابوں کی تعبیر بتاتے ہیں - قرآن پاک نے ایک پیغمبر کی اصلی فطرت کی کتنی صحیح ترجمانی کی ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ پیغمبر ایک منٹ بھی اپنے مشن سے غافل نہیں ہوتا - اس کے سینے میں توحید کی جو آگ سی سلگتی رہتی ہے وہ اندر سے ہر آن پھیلنے کے لیے بے تاب ہوتی ہے -

پھر دیکھیے ساقی سے آپ فرماتے ہیں جب تم اپنے خود ساختہ رب (ملک مصر) کے پاس ہو تو میرے حال کا بھی ذکر کر دینا مگر اس احسان فراموشی کو دیکھیے کہ دربار شاہی میں پہنچ کر اپنی شاہ پرستی میں گم ہو گیا - قرآن پاک اس قسم کے شاہی خدام کا نقشہ اس طرح کھینچتا ہے کہ "فانسہ الشیطن ذکر ربہ فلبث فی السجن بضع سنین" شیطان نے " ذکر رب " سے ہی اسے غافل کر دیا اور جناب یوسفؑ چند سال اور جیل میں پڑے رہے -

آگے دیکھیے - ملک مصر نے ایک خواب دیکھا - لوگوں سے تعبیر دریافت کی - سب اسے خواب پریشان کہہ کر ٹال گئے - اب اس ساقی کو یوسفؑ یاد آئے اور اس نے کہا کہ "انا انبئکم بتاویلہ فارسلون" ذرا

مجھے چھٹی دیجیے، میں ابھی آپ کو اس خواب کی تعبیر سے مطلع کرتا ہوں۔ ساقی قید خانے میں آکر کہتا ہے کہ "یوسف ایہا الصدیق افتنا" الخ یوسف! اے یار! ذرا اس خواب کی تعبیر تو بتانا..... جناب یوسفؑ فرماتے ہیں کہ اس کی تعبیر یہ ہے کہ سات سال تو شاداب رہیں گے اور سات سال قحط رہے گا۔ لہٰذا ضرورت بھر غلہ استعمال کر کے باقی کو ذخیرہ کر لو۔

ایک عام انسان اور پیغمبر کی نفسیاتی فطرتوں کا فرق دیکھیے۔ ایک طرف تو خوشامدی اور خودغرض شاہی ملازم یعنی ساقی ہے اور دوسری طرف یوسف صدیقؑ۔ دونوں کے کردار وگفتار کا اندازہ کیجیے جس کا نقشہ قرآن نے کھینچا ہے۔ ساقی یہ تو کہتا ہے کہ میں تعبیر کی خبر لاتا ہوں لیکن وہ بدبخت اس عظیم المرتبت انسان کا نام نہیں بتاتا جس سے تعبیر دریافت کرنے جا رہا ہے۔ اسے یہ تو یقین تھا کہ اس کی صحیح تعبیر یوسف ہی بتا سکتے ہیں لیکن وہ نام اس لیے نہیں بتاتا کہ اس کا کریڈٹ اور فائدہ خود اٹھانا چاہتا ہے۔ اصل محسن کو پیچھے رکھتا ہے اور اس کے احسان سے خود اپنا مقام پیدا کرنا چاہتا ہے۔ پھر ایک اور خیانت دیکھیے۔ جناب یوسفؑ سے وہ اس خواب کا تذکرہ کس انداز سے کرتا ہے۔ یہ نہیں بتاتا کہ ملک مصر نے یہ خواب دیکھا ہے۔ ایسا نظر آرہا ہے جیسے اسے یہ ڈر ہے کہ اگر یوسفؑ کو یہ معلوم ہوگیا (کہ یہ خواب ملک مصر نے دیکھا ہے) تو کہیں یوسفؑ خود ہی نہ کوئی فائدہ اٹھالیں۔ اس لیے صرف خواب کا ذکر کرتا ہے، دیکھنے والے ملک کا ذکر ہی نہیں کرتا۔ ذرا غور کیجیے اس انداز بیان پر۔ کیا خود غرض شاہی ملازمین کی نفسیات اور خبیث فطرت بالکل یہی نہیں جو قرآن نے پیش کی ہے؟

پھر دوسری طرف پیغمبرانہ ظرف کو بھی دیکھیے۔ کوئی دوسرا ہوتا تو یہ کہتا کہ..... اب آئے ہو جب اپنی غرض ہوئی ہے؟ اتنے دنوں سے کہاں تھے؟ میں نے تم سے کہا تھا کہ میرا ذکر بھی کرنا۔ وہ تم نے کیا یا نہیں؟ جاؤ پہلے میرا تعارف کراؤ۔ میرا سلام کہو اور کہو کہ وہ قید وبند کی سختیوں میں مبتلا ہے پہلے اسے رہائی دلاؤ پھر تعبیر بتائی جائے گی ـــــ دوسرا کوئی معبر ہوتا تو پہلے یہ پوچھتا کہ یہ خواب کس نے دیکھا ہے؟ پھر یہ معلوم ہوتا کہ ملک مصر نے دیکھا ہے تو ہزار حیلوں بہانوں سے اس تک پہنچنے

کی کوشش کرتا اور اپنی رہائی کی تدبیریں کرتا لیکن یہ کوئی معمولی انسان نہ تھا۔ ایک عالی ظرف، خوددار، فراخدل اور صابر و شاکر پیغمبر تھا اور اس کی فطرت نے ان تمام خوشامدانہ، منتقمانہ اور بے صبرانہ طریقوں کو اختیار کرنے سے انکار کر دیا۔ ساقی نے تعبیر پوچھی اور یوسفؑ نے بلا تامل تعبیر بتا دی۔ اور فقط تعبیر ہی نہیں بتائی بلکہ اس کی زد سے بچنے کی تدبیر بھی بتا دی کہ اس ہونے والے قحط سے اس طرح بچ سکتے ہو۔

ظاہر ہے کہ اس سچی تعبیر پر ملک مصر کو حیرت ہوئی ہوگی کہ جسے سب خواب پریشاں کہہ رہے ہیں اسے ساقی ایک پیش آنے والی سچی حقیقت کا حامل بتا رہا ہے اور ساتھ ہی اس تعبیر کے ساتھ تدبیر بھی پیش کر رہا ہے۔ یقیناً یہ اس ساقی کے دل و دماغ سے نکلی ہوئی بات نہیں بلکہ کسی اور نے بتائی ہے۔ آخر پتہ چل ہی گیا ہوگا کہ پس پردہ یوسفؑ کی زبان بول رہی ہے۔ اسے یوسفؑ سے ملنے کی بے چینی پیدا ہوئی اور انھیں بلوا بھیجا۔ یوسفِ صدیقؑ کے ظرف کا اندازہ فرمایئے۔ ایسے موقعے پر دوسرا انسان جو سالہا سال سے قید خانے کی سختیاں جھیل رہا ہے کیا کرتا؟ یقیناً وہ اسے غنیمت سمجھتا اور شاہی دعوت پر فوراً لبیک کہتا بلکہ ملکِ مصر کے بلانے کو اپنے لیے باعثِ صد افتخار سمجھتا۔ لیکن یہ پیغمبر بن پیغمبر بن پیغمبر بن پیغمبر تھا یوسفؑ بن یعقوبؑ بن اسحاقؑ بن ابراہیمؑ ملکِ مصر کے دعوت نامے سے ذرا بھی متاثر نہیں ہوتا بلکہ یوں للکار کر اپنی پیغمبرانہ خودداری کا اظہار کرتا ہے کہ،

"ارجع الی ربک فسئلہ ما بال النسوۃ التی قطعن ایدیھن ...... الخ" واپس جاؤ اپنے آقا کے پاس۔ پہلے اس سے پوچھو کہ ان عورتوں کا اصل معاملہ کیا تھا جنھوں نے اپنے ہاتھ کاٹ ڈالے تھے مطلب یہ ہے کہ میں ملک کے رحم و کرم کے صدقے میں رہائی نہیں چاہتا۔ اپنی استعداد و لیاقت سے فائدہ اٹھانے کے لیے بھی آزادی کا طلبگار نہیں۔ پہلے یہ فیصلہ کرو کہ میں مجرم ہوں یا بے گناہ، اور کیوں میں قید میں ڈال دیا گیا ہوں؟ —— آپ نے ہزاروں قیدی دیکھے ہیں۔ آپ نے یہ بھی ان کی زبان سے سنا ہوگا کہ ہمیں بغیر مقدمہ چلائے کیوں جیل میں بھیج دیا گیا؟ لیکن کیا آج تک آپ نے یہ

بھی دیکھا یا سنا ہے کہ قیدِ زنداں سے آزاد ہونے سے کسی نے انکار کر دیا ہو اور یہ کہا ہو کہ پہلے میرے جرم کی تحقیق کر دو پھر میں آزاد ہوں گا؟ قرآنِ پاک کے اندازِ بیان کو دیکھیے۔ پیغمبرانہ فطرت کو کتنی خوبی سے وا شگاف کیا ہے۔ مختلف انسانی فطرتوں کا رازداں بجز اس "فاطر" و خالق کے اور کون ہو سکتا ہے جو خود اپنے کلام میں ان فطرتوں کو ظاہر کرتا ہو؟

سورۂ یوسف میں ایک مقام کو دیکھیے۔ برادرانِ یوسف نے دھوکے سے یوسفؑ کو اندھے کنوئیں میں گرایا اور پھر ایک قافلے کے ہاتھ فروخت بھی کیا۔ جناب یعقوبؑ نے پہلے ہی ان کے مکر کو بھانپ کر فرما دیا تھا کہ "مجھے ڈر ہے کہ تمہاری غفلت سے اسے بھیڑیا نہ کھا جائے"۔ فرزندوں نے یہی بہانہ بنایا اور اس جھوٹ کو جناب یعقوب تاڑ گئے اور فرمایا کہ "بل سولت لکم انفسکم امرا" تمہارے دلوں نے ایک بات بنالی ہے۔ جناب یعقوبؑ کی اس دراکی کو برادرانِ یوسف دیکھ چکے تھے اور اس کے بعد بھی کئی موقعوں پر بصیرتِ یعقوبی کا تجربہ ہو چکا تھا لیکن جب آپ فرماتے ہیں کہ "انی لاجد ریح یوسف لولا ان تفندون" تم مجھے سٹھیا یا ہوا نہ سمجھو تو میں ایک بات کہوں مجھے پیراہن یوسف کی خوشبو آرہی ہے۔ اس کا جواب وہ کیا دیتے ہیں؟ کہتے ہیں کہ "انک لفی ضلالک القدیم"۔ آپ تو وہ پہلے کی سی بہکی بہکی باتیں کرتے ہیں۔ جن کا کردار یہ ہو کہ اپنے بھائی کو اندھے کنوئیں میں گرا دیں ان کی گفتار بھی ایسی ہی ہو سکتی ہے۔ قرآن پاک نے عین ان کی فطرت ہی کی ترجمانی کی ہے۔

لیکن یوسفؑ کے کردار و گفتار کو بھی دیکھیے۔ تمام حقائق کھلنے کے بعد جب یہ خطاکار اعترافِ جرم کرتے ہیں تو برسوں کا یہ ستایا ہوا مظلوم بھائی انتقام کی تمام قدرتیں رکھنے کے باوجود یوں کہتا ہے کہ "لاتثریب علیکم الیوم یغفر اللہ لکم وھو ارحم الرحمین"۔ آج تم پر کوئی سرزنش نہیں۔ اللہ تمہاری مغفرت فرمائے اور وہ تو ارحم الراحمین ہے —— کیا یہ گفتگوئیں دونوں کی عین فطرت کے مطابق نہیں؟ وہ کتاب جو دینِ فطرت کی تعلیم دینے آئی ہو، نقل کلام بھی متکلم کی فطرت ہی کے مطابق کرتی ہے۔

قصص میں فطرت کی صحیح ترجمانی کی یہ ایک مثال ہے۔ ایک دوسری مثال اور بھی دیکھیے

جہاں غلام قوم اور آزاد قوم کی فطرتوں کا فرق ظاہر کیا ہے۔

بنی اسرائیل میں ایک جوڑ دو دو پیغمبر (موسیٰ و ہارون) موجود ہیں جو انہیں فرعون کی غلامی سے نکال کر لائے ہیں۔ بنی اسرائیل ایک طرف تعلیم موسوی کو دیکھ رہے ہیں اور دوسری طرف بیسیوں محیر العقول معجزات کو۔ یہ سب کچھ ہے لیکن ان کے ایمان، کردار اور گفتار کے نمونے ملاحظہ فرمائیے :

"موسیٰ! ہم تو من و سلویٰ کھاتے کھاتے اکتا گئے۔ کچھ ساگ پات بھی تو اگواؤ۔"

"موسیٰ! ہم تو جب تک خدا کو اپنی آنکھوں سے نہ دیکھ لیں تمہاری بات نہیں مانیں گے۔"

"موسیٰ! ہمیں تو تم ویسا ہی خدا بنا دو جیسا اُن (بت پرستوں) کے پاس ہے۔"

"موسیٰ! تم اور تمہارا خدا دونوں جا کر (عمالقہ سے) جنگ کرو۔ ہم تو یہیں سے بیٹھے تماشا دیکھیں گے۔"

"موسیٰ! ہم بقرہ تو ذبح کریں لیکن وہ کیسا ہو؟ ..... اس کا رنگ کیا ہو؟ ..... اس کی کیا خاص صفت ہو؟"

"ارے موسیٰ تو بھول گئے ہیں۔ ہمارا اور موسیٰ کا اصل خدا تو یہ گوسالہ ہے جو سامری نے بنایا ہے۔"

"موسیٰ! ہم تو تمہارے آنے سے پہلے بھی مصیبت میں گرفتار تھے اور تمہارے آنے کے بعد بھی مصائب میں پھنسے ہیں۔"

آپ نے بنی اسرائیل کے کردار و گفتار کا نمونہ ملاحظہ فرمایا؟ یہ چند نمونے ہیں جو قرآن پاک سے پیش کیے گئے ہیں۔

اب ایک دوسرا منظر بھی دیکھیے۔ فرعون اپنے تمام آرائش و نمائش اور جاہ و جلال کے ساتھ دربار سجائے ہوئے ہے ساحرین اس امید پر اپنے ہتھکنڈوں سے تیار ہیں کہ موسیٰ پر غالب آ جائیں اور شاہی انعامات حاصل کریں۔ ان ساحرین نے ان سے پہلے کبھی موسیٰ کو اور آپ کی کرامات

کو نہیں دیکھا ہے۔ ساری عمر خدا پرستی سے نا آشنا اور فرعون پرستی کے خوگیر رہے ہیں مقابلہ ہوتا ہے تو فوراً یقین ہو جاتا ہے کہ موسیٰ جادوگر نہیں بلکہ خدا کا پیغمبر ہے۔ اس یقین کے پیدا ہوتے ہی سر بسجود ہو کر پکار اٹھتے ہیں کہ آمنا برب العلمین ہ رب موسیٰ وھٰرون " ہم موسیٰ و ہارون کے بتائے ہوئے رب العلمین پر ایمان لے آئے۔ فرعون یہ کب برداشت کر سکتا تھا کہ جنھیں موسیٰ پر غالب آنے کے لیے بلایا گیا ہو وہی موسیٰ کے مرید بن جائیں اور ہماری خدائی کو خطرے میں ڈال دیں؟ فوراً اپنی سیاست اور اپنے جاہ و جلال کو حرکت میں لایا اور کڑک کر بولا:

"اٰمنتم بہ قبل ان اٰذن لکم ؟ ان ہذا لمکر مکرتموہ فی المدینۃ لتخرجوا منہا اہلہا ج فسوف تعلمون ہ"

تم میری منظوری ( sanction ) کے بغیر ہی موسیٰ پر ایمان لے آئے۔ یہ تم سب کی سازش ہے کہ بہ ظاہر مقابلہ اور آخر میں شکست مان کر موسیٰ کا تفوق قائم کر دیا جائے تاکہ اس شہر کے باشندوں کو تم نکال باہر کرو۔ اچھا تو تمھیں عن قریب معلوم ہو جائے گا۔

"فلاقطعن ایدیکم وارجلکم من خلاف ولا صلبنکم فی جذوع النخل۔"

تمھارے ہاتھ پاؤں الٹے سیدھے کٹوا دوں گا اور کھجور کے تنوں پر سولی دلوا دوں گا

ساحرین یہ جواب دیتے ہیں:

"لن نؤثرک علی ما جاءنا من البینٰت والذی فطرنا"

فطرت بخشنے والے خالق اور موسیٰ کے لائے ہوئے فطری بینات پر ہم تجھ کو تو ترجیح دینے سے رہے۔

"فاقض ما انت قاض ط انما تقضی ہذہ الحیوٰۃ الدنیا"

کرلے جو کچھ کر سکتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس ذلیل زندگی ہی پر تیرا فیصلہ نافذ ہو سکتا ہے۔

"ربنا افرغ علینا صبرا و توفنا مسلمین"

مولا! ہمیں صبر و استقامت سے بھرپور کر دے اور ہماری موت اسلام پر ہو۔

فرعون کی دھمکیاں اور ساحرین کے جواب کئی جگہ قرآن پاک میں درج ہیں۔ ہم نے صرف چند نقل کیے ہیں۔ آپ نے اندازہ فرمایا ان ساحروں کے کردار و گفتار کا۔ کہاں تو موسیٰؑ کا مقابلہ تھا اور انعام شاہی کی آس اور کہاں یہ ایمان کی پختگی کہ فرعون کی ہزار شاہانہ دھمکیوں کو پرکاہ کے برابر بھی وقعت نہیں دیتے۔ آپ نے اوپر بنی اسرائیل کے کردار و گفتار کے نمونے بھی دیکھے اور ان قبطی ساحروں کے کیرکٹر کو بھی ملاحظہ کیا۔ دونوں میں کوئی نسبت ہے؟ آخر یہ اتنا عظیم الشان فرق دونوں میں کیوں ہے؟ بنی اسرائیل کی فطرت کو صدیاں کی غلامی نے مسخ کر دیا تھا اور غلامی و ایمان یا غلامی و کردار ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ آزاد ہونے کے بعد بھی ان کا جو انداز رہا ہے اسی کے نمونے ہیں وہ جو آپ نے اوپر ملاحظہ فرمائے بخلاف اس کے یہ ساحرین آزاد قوم کے افراد تھے اور کردار کی بلندی آزاد ہی قوموں میں ہو سکتی ہے۔ جب کافر تھے تو پکے کافر تھے، مومن ہوئے تو ایمان بھی ویسا ہی پختہ ثابت ہوا۔ یہ ہے آزاد اور محکوم کی ذہنیتوں کا فطری فرق جو کلام فطرت نے واضح کیا ہے۔

غرض قصص میں بھی ہر بات عین فطرت کے مطابق بیان کی گئی ہے کیونکہ قرآن فطرت کی زبان، فطرت کا صحیفہ اور نظام فطرت کا داعی ہے۔

## اخلاق اور فطرت

ہم پچھلے صفحوں میں یہ واضح کر چکے ہیں کہ انسان کی فطرت سلیمہ اخلاقی قدروں کا تقاضا کرتی ہے اور ان قدروں سے غرض یہی ہے کہ یہ فطرتِ سقیمہ پر غالب آجائیں۔ اسلام نے جن اخلاقی قدروں کو قائم کیا ہے ان کے متعلق بری رائے قائم کرنے والا کوئی انسان نہیں پیدا ہوا اور اب دنیا کا ذہنی ارتقا ایسی منزل پر ہے کہ ہر عقل سلیم اور وجدانِ صحیح

رکھنے والا انسان فطرۃً ان کو تسلیم کرتا ہے۔ اس لیے ہمیں اس کی تشریح کرنے اور نظائر پیش کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ ہمیں یہ ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ ہمدردی کرنی چاہیے سچ بولنا چاہیے۔ ناپ تول میں ایمانداری سے کام لینا چاہیے۔ ظلم نہیں کرنا چاہیے وغیرہ وغیرہ ہمیں یہ بتانے کی بھی کوئی خاص حاجت نہیں کہ اسلام نے فلاں فلاں اخلاقی قدروں کو قائم رکھنے پر زور دیا ہے۔ انسانی فطرت ان باتوں میں سے انکار کی جرأت نہیں رکھتی۔ لیکن اس مضمون کو چھیڑنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس باب کے چند پہلو ایسے ہیں جو اسلامی اقدارِ اخلاق کو دوسروں کی قائم کردہ اخلاقی قدروں سے ممتاز کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں سب سے زیادہ مستحقِ توجہ چیز یہ ہے کہ اسلام کے پیشِ نظر صرف ایک فرد یا ایک مخصوص ملک یا قوم کی بھلائی نہیں۔ اس نے انفرادی تزکیے پر بھی زور دیا ہے لیکن مقصود اجتماعی تزکیہ ہے۔ اسلام کے پیشِ نظر پورا اجتماع ہے اور اجتماع سے مقصد مخصوص قومی اجتماعیت نہیں بلکہ پوری انسانی برادری ہے۔ اس لیے اس نے کسی ایسی قدر کو قابلِ قدر تسلیم نہیں کیا جو انفرادی حیثیت سے تو مفید نظر آئے مگر انسانی سوسائٹی کے لیے مضر ہو۔ بخلاف اس کے وہ اس قدر کو روا رکھتا ہے جو انفرادی حیثیت میں خواہ مضر ہو جائے لیکن عام انسانوں کے لیے مفید ہو۔

ایک امریکن بڑا سچا ہو سکتا ہے لیکن صرف اس وقت تک جب تک کہ اس سے اس کا یا اس کی قوم کا فائدہ ہو یا کم از کم نقصان نہ ہو۔ اگر کسی وقت جھوٹ ہی میں اس کی قوم کا فائدہ ہو تو وہ جھوٹ ہی کو عین اخلاق سمجھے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ دوسری قوم کو نقصان پہنچانے کے لیے بھی جھوٹ کو اختیار کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کی اپنی قوم کا اس سے فائدہ ہو ـــــ لیکن اسلام اس "قومی جھوٹ" کا روادار نہیں۔ وہ سچائی کو برقرار رکھتے وقت پوری انسانی برادری کو پیشِ نظر رکھتا ہے نہ کہ کسی ایک فرد یا ملک یا قوم کو۔ لہٰذا اگر کسی شکل میں پوری انسانی برادری کا فائدہ جھوٹ میں ممکن ہو تو شاید وہ اس کی اجازت دیدیتا لیکن چونکہ ایسا کوئی جھوٹ موجود نہیں

اس لیے اس نے کسی ایسے جھوٹ کو روا نہیں رکھا جس میں کسی ایک قوم کا تو فائدہ ہو اور دوسرے کا نقصان۔ اگر حالتِ اضطرار پیدا ہو جائے یعنی بغیر غلط گوئی کیے کسی کی جان نہ بچ سکتی ہو تو انفرادی حیثیت اسے صرف اجازت دی نہ کہ حکم، ہو سکتی ہے کیونکہ اس کا اثر دوسروں کے نقصان تک ممتد یا متعدی نہیں ہوتا۔

اب دوسری طرف بھی دیکھیے۔ اسلام چوری کا روادار نہیں۔ لیکن بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں جہاں چوری کو چوری میں شمار ہی نہ کیا جائے۔ فرض کیجیے ایک شخص کسی کو قتل کرنے کی نیت سے گھر سے باہر نکلتا ہے۔ زید کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ شخص کسی بے گناہ (یا معمولی مجرم) کو قتل کرنے کی نیت سے جا رہا ہے۔ اس کو اتنا موقع بھی نہیں کہ وہ اس بے گناہ کو اطلاع کر سکے تاکہ وہ اپنی حفاظت کا سامان کر سکے۔ اس تنگ وقت میں زید اس قاتل کی بندوق یا پستول چرا کر غائب کر دیتا ہے اور اس طرح ایک بے گناہ کو قتل سے بچا لیتا ہے۔ ایک جوگی یا سادھو یا زاہد متقشف تو اسے چوری ہی کہے گا اور اگر زید کی بجائے وہ خود ہو تو شاید کبھی اس چوری کی ہمت نہ کرے لیکن اسلام کی نگاہوں میں وہ چوری چوری نہیں ہوگی اور فطرتِ عقل کا بھی یہی فتویٰ ہوگا اس لیے کہ اس میں تنہا ایک ذات کا سوال نہیں۔ "من قتل نفسا بغیر نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا ومن احیاھا فکانما احیا الناس جمیعاً۔" جو شخص کسی انسان کو باداشِ قتل یا فساد فی الارض کے بغیر قتل کرتا ہے وہ گویا تمام انسانوں کی جان لیتا ہے (کیونکہ اپنی فطرت میں ہر انسان آدم ہے) اور جو اس کی جان بچاتا ہے وہ گویا تمام انسانوں کی جان بچاتا ہے۔ گویا وہ "چور" بندوق یا پستول کو چرا کر صرف ایک کی نہیں بلکہ تمام انسانوں کی جان بچاتا ہے اور اگر وہ مارا جاتا تو گویا یہ سارے انسانوں کی ہلاکت ہوتی۔

اسلام کی اخلاقی تعلیمات میں جو اصل روح کارفرما ہے اس کی حیثیت محض پابندیِ قانون کی نہیں بلکہ وہ ایک ایسی ہمہ گیر روح ہے جو پوری زندگی میں جاری و ساری ہوتی ہے اور زندگی کے جتنے شعبے ہیں ان سب کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے۔ اس کا کام صرف

یہ ہوتا ہے کہ ہر قدم پر فطرتِ سقیمہ پر فطرتِ سلیمہ کو غالب کر دے۔

پھر ایک اور بات قابلِ غور ہے۔ عام اور نارمل حالات میں تو انسان اخلاقی قدروں کی نگہداشت آسانی سے کر لیتا ہے۔ یہ اخلاق کی معمولی سطح ہے اور دنیا میں اس فطرت کے لوگوں کی کمی نہیں جو نارمل حالات میں اخلاقی قدروں کی حفاظت کر لیتے ہیں۔ لیکن ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں ان اقدار کا امتحان ہوتا ہے۔ اور ایک طرف انسان اپنے فطری رجحان کی شدت سے مجبور ہو جاتا ہے اور دوسری جانب اخلاقی اقدار اپنی طرف کھینچتے ہیں۔ ایسے نازک مواقع پر انسان ایک عجیب کش مکش میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ معاملہ ذات کی حد تک محدود ہو اور شخصی ہو اور دوسرے یہ کہ وہ دوسروں سے متعلق ہو۔

فرض کیجیے ایک شخص نہایت عالی کردار ہے لیکن ایک بالکل خلافِ اخلاق بات پر اسے مجبور کیا جاتا اور اس کا گلا گھونٹا جاتا ہے۔ اب دیکھیے جان بچانے کا جذبہ فطری جذبہ ہے اور اخلاقی قدریں استقامت علی الحق کا مطالبہ کرتی ہیں۔ ایسے موقعے پر اسلام انسانی فطرت کے رجحان کا لحاظ رکھتا ہے اور ہر فطرت کے مطابق حکم دیتا ہے۔ اگر وہ کمزور ہے اور فطرت جان کو ترجیح دیتا ہے تو اس کے لیے یہی اجازت ہے کہ اپنی جان بچا لے اور اگر اس کی فطرت مضبوط ہے تو جان کی پروا نہ کرے۔ مسلمان ہے اور کفر بکنے کے لیے گلا گھونٹا جا رہا ہے یا بھوک سے جان جا رہی ہے اور طعامِ حرام کے سوا کوئی شے میسر نہیں۔ ایسی حالتوں میں اپنے اپنے ضمیر کی آواز پر یا استطاعت کی حدود پر عمل کیا جا سکتا ہے۔ البتہ اسے بقدرِ حاجت اور عدمِ رغبت پر عمل کرنا ہو گا۔ اور اس وقت بھی ایک چیز ضرور پیشِ نظر رکھنی ہو گی اور وہ یہ کہ اعلیٰ مقصد کے لیے اس کا جینا زیادہ مفید ہے یا مرنا۔ جو زیادہ مفید ہو اسی پر عمل کرنا چاہیے۔

ان دونوں مثالوں کے لیے قرآنی سند یوں ہے:

(۱) من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان ولکن من شرح بالکفر صدرا

فعلیہم غضب من اللہ ولہم عذاب عظیم (۱۶: ۱۰۶) یعنی جو شخص اپنے ایمان کے بعد کفر کرتا ہے وہ نہیں جسے مجبور کیا جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن و قائم ہو، بلکہ جس نے اپنا سینہ کفر کے لیے کھول دیا ہو تو ان پر اللہ کی طرف سے غضب نازل ہو گا اور ان کے لیے بڑی سزا بھی ہے۔

(۲) انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اہل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فان اللہ غفور رحیم (۱۶: ۱۱۶) یعنی اللہ نے تم پر مردار، خون، لحم خنزیر اور ما اہل بہ لغیر اللہ (یعنی جس کے متعلق واضح ہو کہ غیر اللہ کی رضا جوئی کے لیے ہے) حرام کیے ہیں۔ پھر جو شخص حالت اضطرار میں ہو مگر رغبت قلبی نہ رکھتا ہو اور حد ضرورت سے بھی نہ گزرے تو اللہ غفور رحیم ہے۔

یہ مثالیں ایسی ہیں جن کا تعلق ذاتی معاملے سے ہے۔ اس کے بعد دوسرا اسٹیج ایسا ہے جو اس سے بھی زیادہ نازک ہے اور وہاں مجبورانہ انداز نہیں ہوتا بلکہ قاہرانہ شان ہوتی ہے۔ ایسے موقع پر قوت و طاقت کی بدمستیاں سوار ہوتی ہیں اور پچھلی مظلومیت کی یاد جذبۂ انتقام کو زیادہ سے زیادہ مشتعل کر رہی ہوتی ہے۔ انتقام فطرت کا جذبہ ہے لیکن یہ فطرت سقیمہ ہے جس پر فطرت سلیمہ کو غالب کر دینا منشا ہے قانون اخلاق کا۔ اس کے لیے ایک مثال ملاحظہ فرمائیے:

ولا یجرمنکم شنان قوم علی الا تعدلوا اعدلوا ہو اقرب للتقوی

کسی قوم کی قومی عداوت تمھیں ترک عدل پر نہ ابھارے۔ عدل تو بہر حال کرنا ہی ہوگا۔ تقویٰ سے یہی قریب تر ہے۔

دیکھیے بڑے سے بڑے کردار والا انسان بھی جو ذاتی معاملات میں کتنا ہی بلند ہو، قومی معاملات میں آ کر پھسل جاتا ہے۔ اسی مقام پر پتہ چلتا ہے کہ اس کے نظریات و تصورات خالص انسانی اور ہمہ گیر ہیں یا ایک خاص حلقے میں محدود اور بند ہو کر رہ گئے ہیں۔ اگر انسانی ہیں تو وہ کلی خیر ہیں اور ہمہ تن فطرت سلیمہ ہیں اور اسی فطرت کو اسلام دوسری تنگ فطرتوں پر غالب رکھنا چاہتا ہے۔

# وصیّت نامہ شاہ ولی اللہ

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کا وصیت نامہ فارسی زبان میں تھا۔ جو
کمیاب ہے اور اس کی افادیت کے پیش نظر اس کا اردو ترجمہ شائع کیا جا رہا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ سب تعریفیں اس اللہ کو ہیں جو حکمتیں سکھانے والا اور نعمتیں بہانے والا ہے۔ اور عرب و عجم کے سردار (حضرت محمد مصطفیٰ احمد مجتبیٰ صلی اللہ علیہ وسلم) پر اللہ کی نعمتیں نازل ہوں۔ اور آپؐ کی آل اور صحابہ پر جو فضل اور کرم والے ہیں۔

اما بعد: فقیر ولی اللہ عفی عنہ لکھتا ہے کہ یہ چند باتیں میں اپنی اولاد اور اپنے احباب کو ان کی وصیت کرتا ہوں۔ میں نے اس کا نام "المقالۃ الوضیۃ فی النصیحۃ والوصیۃ" رکھا حسبنا اللہ ونعم الوکیل وھو الھادی الی سواء السبیل۔

## پہلی وصیت

اعتقاد اور عمل میں قرآن مجید اور حدیث شریف کو اپنا دستور العمل بنا کر ان کے معانی کو اچھی طرح سوچنا اور سمجھنا چاہیے۔ اور چاہیے کہ دونوں میں سے تھوڑا تھوڑا ہر روز پڑھیں اور اگر نہ پڑھ سکیں تو دونوں کے ترجمہ کا ایک ورق سن لیا کریں۔ اور اہل سنت کے پہلے لوگوں کے عقائد کو اختیار کریں۔ اور جن مسائل کی تفتیش اور تفصیل سلف نے نہیں کی ان کی چھان بین اور منطقی لوگوں کے کچے شکوک کی طرف توجہ نہ کریں۔ اور فروعی مسائل میں ان محدث عالموں کی پیروی کریں جو حدیث و فقہ کے جامع ہوں۔ اور فقہ کی تفریعات کو ہمیشہ کتاب و سنّت کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ جو موافق ہو اس کو قبول کریں اور جو مخالف ہو اس کو چھوڑ دیں۔ "کالائے بد بریش خاوند"

اجتہادی مسائل کو قرآن و حدیث کے ساتھ پیش کرنے سے امت کو کبھی بھی استغنا حاصل نہیں۔ اور بعض نیم ملا فقہا نے کسی ایک عالم کی تقلید کو سند بنا کر حدیث شریف کی تلاش کو چھوڑ دیا ہے ان کی بات کو نہ سنیں، اور ان کی طرف توجہ نہ کریں۔ اور ان سے دور رہنے میں اللہ تعالیٰ کا قرب ڈھونڈھیں۔

دوسری وصیت

امر بالمعروف کی حد یہ ہے کہ فرضوں اور بڑے بڑے گناہوں اور اسلام کے شعاروں میں تو امر معروف اور نہی منکر سختی کے ساتھ کرے اور جو لوگ کہ اس باب میں سستی کرتے ہیں ان سے صحبت نہ رکھے اور ان کا دشمن بن جائے۔ اور باقی کاموں میں خاص کر ان باتوں میں "جن میں سلف (پہلے علماء) نے خلف (پچھلے علماء) سے اختلاف کیا ہے" فقط اس حدیث کا سنا دینا ہی امر معروف اور نہی منکر ہے۔ ان میں سختی کرنا اچھا نہیں۔

تیسری وصیت

اس وقت کے وہ مشائخ جو طرح طرح کی بدعتوں میں مبتلا ہیں۔ عالم لوگوں کے غلو، اور کرامات پر مغرور ہو کر ان کے ہاتھ میں ہاتھ دینا اور ان سے بیعت کرنا ہرگز نہ چاہیے۔ اس لیے کہ اکثر عوام کا غلو رسم کے باعث ہوا کرتا ہے۔ اور حقیقت میں رسمی باتوں کا کچھ اعتبار نہیں اور اس زمانہ کے تمام کرامات فروش "الاماشاء اللہ" طلسمات اور نیرنگوں کو کرامت جانے ہوئے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اقسام خوارق عادات (کرامات) میں سے زیادہ مشہور (بات) تو لوگوں کے دل کی باتوں پر مطلع ہونا اور واقعات آیندہ کا ظاہر ہو جانا ہے اور اس کے کئی طریق ہیں۔ علم نجوم اور رمل سے باب ضمیر انھیں میں سے ہے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ نجوم میں کسی امر پر حکم لگانا تسویہ بیوت پر موقوف ہے اور رمل میں زائچہ پر (اس لیے کہ) ہم نے تجربہ کیا ہے۔ کہ فن نجوم کے ماہر نے جب جان لیا کہ دن کے دقائق سے اب کونسا دقیقہ ہے وہیں سے اس کا ذہن طالع کی طرف انتقال کر جاتا ہے اور سارے خانے اور ستاروں کے ٹھکانے اس کے دل میں اس طرح سے

ظاہر ہو جاتے ہیں گویا تسویۃ البیت کا صفحہ اس کے سامنے رکھا ہے۔ اور فلاں انگلی کو فلاں شکل۔ تو (فوراً) ذہن میں آجاتا ہے کہ ان اشکال سے کیا پیدا ہوتا ہے یہاں تک کہ زائچہ اس کے سامنے ہو جاتا ہے۔ سو اگر کوئی آدمی علم نجوم یا رمل کا ماہر ہو اور بظاہر ایسا کوئی عمل نہ کرے مگر دل ہی دل میں لوازمات حکم کے مرحلے طے کر کے کوئی حکم لگا دیوے اور مطابق ہو جائے تو اس کو کشف یا کرامت نہ سمجھنا چاہیے، اور انھیں میں سے ہے کہانت کا باب بانواع خود۔ اور یہ فن نہایت وسیع ہے کبھی تو جن کے حاضر کرنے سے اور کبھی اس کے بغیر (اس میں عمل کیا جاتا ہے)۔ اور انھیں میں سے ہے طلسم کا باب کہ ستاروں کی قوتوں کو ایک صورت میں بند کر لیتے ہیں۔ اس سے لوگوں کے دل کی بات معلوم ہو جاتی ہے۔ اور جوگ کے عمل بھی (انھیں میں سے ہیں) کہ جوگیوں کے بعض ملاحظوں کو لوگوں کے دل کی باتیں معلوم کرنے میں پوری خاصیت ہے۔ اور جو شخص ان باتوں کی تحقیق کرنا چاہے تو ان فنون کی کتابوں کو دیکھے، اور کسی کام پر ہمت لگانا، اور ڈراؤنی شکل سے ظاہر ہونا۔ اور کسی کے دل پر دل رکھنا۔ اور طالب کو مسخر کرنا نیرنگ کے قسموں سے ہے۔ چند ملاحظے ہیں جو اس کام تک پہنچا دیتے ہیں۔ نیکوکار یا بدکار ہونے یا مقبول اور مردود ہونے سے ان باتوں میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ ایسا ہی وجد اور شوق اور اضطراب اور اس حالت کا حاضرین میں اثر کرنا۔ اس کا منشا قوتِ بہیمیہ کا تیز ہونا ہے جس میں یہ قوت زیادہ ہوگی اس میں وجد زیادہ ہوگا۔ ہاں بعض نیک بخت لوگ کسی نیک نیت سے یہ عمل اور یہ حالتیں کیا کرتے ہیں اور صرف اتنی بات ان کو کرامت نہیں بناتی جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ہم نے بہت سے سادہ لوح آدمیوں کو دیکھا ہے کہ انھوں نے جب ان اعمال کو کسی شیخ سے سیکھا تو اسے عین کرامت جاننے لگ گئے۔ علاج یہ ہے کہ حدیث کی کتابوں جیسے صحیح بخاری اور مسلم اور سنن ابوداؤد اور سنن ترمذی اور حنفیہ اور شافعیہ کی کتابوں کو پڑھے اور ظاہر سنت پر عمل کرنا اختیار کرے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس کے دل میں سچا شوق بخش دیوے اور اس راستہ کی طلب غالب ہو جاوے تو کتاب عوارف کے (ابواب) آداب نماز روزہ و اذکار اور اوقات کی پابندی کا مطالعہ کرے۔ اور یادداشت کے پیدا کرنے کے طریق میں خاندان نقشبندیہ کے رسائل

کو دیکھے۔ ان بزرگوں نے ان دونوں بابوں کو ایسا واضح لکھا ہے کہ ان کے ہوتے کسی پیر کی حاجت نہیں رہتی۔ جب نور عبادت کی کیفیت اور یاد داشت کی نسبت ہو گئی اس پر مواظبت (ہمیشگی) کرے۔ اگر اس فرصت میں کوئی ایسا عزیز مل جاوے کہ اس کی صحبت کشش کی چابی ہو۔ اور اس کی صحبت کی تاثیر آدمیوں میں اثر کرتی ہو تو اس کی صحبت اختیار کرے یہاں تک کہ حالت مطلوبہ عادت بن کر طبیعت میں پختہ ہو جائے۔ اس کے بعد گوشہ میں بیٹھ جاوے اور اس ملکہ میں مشغول ہو جاوے۔ اس زمانہ میں ایسا کوئی آدمی نہیں کہ وہ ہر وجہ سے کمال رکھتا ہو" الا ماشاء اللہ" اگر ایک وجہ سے کمال رکھتا ہے تو دوسری وجہ سے خالی ہے۔ پس اسی کمال کو حاصل کرنا چاہیے اور دوسری چیزوں سے چشم پوشی کرنا چاہیئے خذ ما صفا ودع ما کدر[1] صوفیوں کی نسبت بڑی غنیمت ہے۔ اور ان کی رسمیں کسی کام کی نہیں۔ یہ بات بہت لوگوں پر گراں گذرے گی۔ مگر مجھے ایک کام فرمایا گیا ہے اسی کے مطابق کہنا ہے زید و عمر و کی بات پر ٹھہرنا مناسب نہیں۔

چوتھی وصیت

ہمارے اور اس وقت کے لوگوں کے درمیان اختلاف ہے۔ صوفی طبع لوگ تو کہتے ہیں کہ اصل مطلوب فنا اور بقا اور استہلاک اور انسلاخ ہی ہے اور معاش کی رعایت کرنا اور ان بدنی علاموں کا بجا لانا کہ ان میں شریعت وارد ہوئی ہے (صرف) اس لیے ہے کہ سب لوگ اس اصل کو بجا نہیں لا سکتے۔ (بحسب مقولہ) مالا یدرک کلہ لا یترک کلہ یعنی جو چیز ساری حاصل نہ ہو سکے وہ ساری چھوڑ بھی نہ دی جاوے اور متکلمین کہتے ہیں کہ جو چیز کہ شریعت اس کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔ اس کے سوا کوئی چیز بھی مطلوب نہیں اور ہم کہتے ہیں کہ انسان کی صورت نوعیہ کے لحاظ سے شریعت کے سوا کچھ بھی مطلوب نہیں، اور شارع (علیہ السلام) نے اس اصل (فنا و بقا وغیرہا) کو خاص لوگوں کے لیے بیان کر دیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کی نوع اس طرح پیدا کی گئی ہے کہ قوت ملکیہ

---

(۱) یعنی جو صاف ہے وہ حاصل کر لے اور جو صاف نہیں اس کو چھوڑ دے ۱۲ منہ

اور بہیمیہ کو جامع ہے (یعنی دونوں قوتیں اس میں پائی جاتی ہیں) اور اس کی سعادت اس میں ہے کہ قوت ملکیہ کو بڑھاوے اور اس کی شقاوت اس میں ہے کہ قوت بہیمیہ کو بڑھاوے۔ نیز انسان اس طرح پیدا ہوا ہے کہ اس کا نفس اعمال اور اخلاق کا رنگ قبول کر لیتا ہے اور اپنے قابو میں لا سکتا ہے اور مرنے کے بعد ان کو اپنے ساتھ رکھ سکتا ہے۔ جیسے کہ اس کا بدن غذا کی کیفیتوں کو اٹھا لیتا ہے اور ان کو ساتھ رکھتا ہے اسی لیے بدہضمی اور بخار وغیرہ میں مبتلا ہو جاتا ہے نیز اس کی پیدائش اس طرح ہے کہ حظیرۃ القدس میں شامل ہو کر وہاں سے الہام اور اس چیز کو حاصل کر سکتا ہے جو الہام کے حکم میں ہے۔ پھر اگر ان ملائکہ کے ساتھ کچھ مناسبت رکھتا ہو تو الہام پانے سے خوشی اور خرسندی حاصل کرتا ہے اور اگر ان کی بہ نسبت منافرت رکھتا ہو تو الہام کے پانے سے تنگی اور وحشت حاصل کرتا ہے۔ حاصل کلام جب انسان کی نوع کچھ ایسی بنی ہے کہ اگر وہ اپنے ہی حال پر جائے تو اکثر افراد کو نفسانی بیماریاں نقصان پہنچاویں پس اللہ جل شانہ نے محض اپنے فضل و کرم سے ان کی کارسازی کی اور ان کے لیے نجات کی راہ متعین فرمائی اور زبانِ غیب کے مترجم حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو انھیں میں سے ان کی طرف بھیجا تاکہ نعمت پوری ہو جائے اور جو ربوبیت کہ پہلے ان کی ایجاد (پیدا کرنے) کا باعث ہوئی پھر ان کی دستگیری کرے۔ پس انسان کی صورت نوعیہ نے زبانِ حال کے ساتھ حق سبحانہٗ وتعالیٰ سے شریعت کی درخواست کی اور چونکہ صورت نوعیہ کو سب میں تاثیر ہے اس لیے اس نوع کے سب افراد کو اس کا حکم لازم ہے اور افراد کی خصوصیت کو اس میں کچھ دخل نہیں، اور فنا اور بقا اور استہلاک وغیرہا دیہی مطلق ہیں، مگر خاص خاص افراد سے اس واسطے کہ بعض افراد نہایت علو اور تجرد میں پیدا ہوتے ہیں خداوند تعالیٰ ان کو انھیں کے راستہ سے پہنچاتا ہے یہ حکم وحی کا نہیں بلکہ اس فرد کی زبانِ حال نے خصوصیت فرد کی جہت سے اس کا تقاضا کیا ہے اور شارع (علیہ السلام) کا کلام ان معنوں پر ہرگز محمول نہیں نہ صراحۃً اور نہ اشارۃً۔ ہاں ایک جماعت نے ان مطالب کو شارع (علیہ السلام) کے کلام سے سمجھا ہے جیسے کوئی آدمی لیلےٰ و مجنوں کا قصہ سن کر اپنی سرگذشت پر حمل کرتا رہے۔ اور اس بات کو ان

کی اصطلاح میں اعتبار کہتے ہیں۔ حاصل کلام استہلاک وانسلاخ کے مقدمات میں حد سے گذر جانا اور ہر اہل و نااہل کا اس میں مشغول ہو جانا اگرچہ بعض استعدادوں کی بہ نسبت ان کی کچھ اصل ہے تاہم عوام کے لیے ایک لاعلاج مرض ہے۔ اس امت سے جو شخص ان کے مٹانے میں کوشش کرے خدا تعالیٰ اس پر رحم کرے، ہرچند یہ بات اس وقت کے بہت سے صوفیوں کو ناگوار گزرے گی مگر مجھے ایک کام کے کرنے کا حکم ہوا ہے اسی کے موافق کہتا ہوں زید و عمرو کے ساتھ کوئی کام نہیں۔

## پانچویں وصیت

حضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اصحاب کے حق میں نیک اعتقاد رکھنا چاہیے اور زبان کو ان کے مناقب کے سوا نہ ہلانا چاہیے۔ دو طرح کے لوگوں نے اس مسئلہ میں خطا کی ہے ایک جماعت کا یہ گمان ہے کہ آپس میں ان سب کا سینہ صاف تھا ہرگز ان کے درمیان کوئی جھگڑا ہوا ہی نہیں سو یہ صرف وہم ہی وہم ہے کیونکہ نقل مستفیض ان کے باہمی تنازعوں کی شاہد ہے اور نقل مستفیض کا انکار ہو نہیں سکتا اور ایک فریق نے جب ان چیزوں کو ان کی طرف منسوب دیکھا تو طعن اور لعن کی زبان کو کھول دیا۔ اور ہلاکت کی وادی میں جا پڑے۔ اس فقیر کے دل میں ڈالا گیا ہے کہ صحابہ کرام اگرچہ معصوم نہ تھے اور ممکن ہے کہ بعض عوام سے ایسے امور سرزد ہوئے ہوں کہ اگر دوسرے لوگوں سے صادر ہوں تو وہ طعن و جرح کا مورد بنیں۔ مگر ہم کو کسی مصلحت کے لیے قصداً ان کے عیبوں سے زبان کے روکنے کا حکم دیا گیا ہے اور ان کو گالی گلوچ دینے سے منع کیا گیا ہے اور وہ مصلحت یہ ہے کہ اگر ان میں جرح کا باب کھولا جائے تو پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے روایت (کا سلسلہ) کٹ جاتا ہے اور روایت کے انقطاع میں مذہب درہم برہم ہوتا ہے اور جب ہر صحابی سے روایت لی جاوے تو اکثر حدیثیں مستفیض ہو جاتی ہیں۔ اور امت کی تکلیف ایک دلیل سے قائم ہوتی ہے اور اس نقل میں بعض کے جرح کرنے کا کچھ نقصان نہیں۔ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی روح پُر فتوح سے سوال کیا کہ شیعہ لوگ جو اہل بیت کی محبت کے مدعی ہیں اور صحابہ کو برا کہتے ہیں آپ ان کے حق میں کیا فرماتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ

وآلہ وسلم نے ایک طرح کے روحانی کلام کے ساتھ القا فرمایا کہ ان کا مذہب باطل ہے اور ان کے مذہب کا بطلان 'امام' کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے۔ جب مجھے اس حالت سے افاقہ ہوا اور میں نے امام کے لفظ میں تامل کیا تو معلوم ہوا کہ ان کی اصطلاح میں امام اس شخص کو کہتے ہیں جس کی اطاعت سب لوگوں پر فرض ہو۔ اور وہ تمام لوگوں کا (ہادی) مقرر کیا گیا ہو۔ اور وہ امام کے حق میں باطنی وحی کے قائل ہیں پس درحقیقت ختم نبوّت کے منکر ہیں، گو زبان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خاتم النبیین کہتے ہیں۔ اور جس طرح صحابہ کے حق میں نیک اعتقاد رکھنا چاہیے اسی طرح اہل بیت کے حق معتقد رہنا چاہیے اور ان کے صالحین کو زیادہ تعلیم کے ساتھ مخصوص رکھنا چاہیے قد جعل اللہ لکل شئیٍ قدراً (اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کی قدر مقرر کی ہے)۔ اس فقیر کو معلوم ہوا ہے کہ دوازدہ امام (اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہو) نسبتوں میں سے ایک نسبت کے قطب ہوئے ہیں اور تصوف کا رواج ان کے گزرنے کے ساتھ ہی پیدا ہو گیا۔ لیکن عقیدہ اور شریعت پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے غیر سے لے نہیں سکتے۔ ان کی قطبیت ایک باطنی امر ہے۔ تکلیف شرعی کے ساتھ اس کا کچھ تعلق نہیں۔ ہر ایک کی نص اور اشارہ اپنے سے پچھلے پر اسی قطبیت کے لحاظ سے ہے اور امور متعلقہ امامت جو کہا کرتے تھے وہ اسی کی طرف راجع ہیں کہ اپنے بعض خالص یاروں کو ان پر مطلع کر دیا کرتے تھے پھر کچھ دنوں کے بعد ایک گروہ نے کرید کی اور ان کی بات کے اور معنی بنا لیے۔ واللہ المستعان۔

## چھٹی وصیت۔

تعلیم کا طریق جیسا کہ تجربہ سے ثابت ہوا یہ ہے کہ پہلے صرف و نحو کے مختصر رسالے طالب علم کے ذہن کے موافق ہر ایک فن سے تین تین یا چار چار کتابیں پڑھا دیں، اس کے بعد تاریخ یا علم اخلاق کی کوئی ایسی کتاب پڑھا دیں جو عربی زبان میں ہو اور اسی اثنا میں کتاب لغت مشکل الفاظ کے ڈھونڈنے کا طریق بھی سکھا دیں۔ جب زبان عربی پر قادر ہو جاوے تو موطا بروایت یحییٰ بن یحییٰ مصمودی پڑھا دیں اور اس کو ہرگز بے کار نہ چھوڑیں کیونکہ اصل علم حدیث ہے اور اس کے

پڑھنے سے بہت فیض حاصل ہوتے ہیں۔ ہمیں اس ساری کا سماع مسلسل ہے۔ بعد ازاں اس طرح سے قرآن پڑھا دیں کہ قرآن شریف بغیر تفسیر کے پڑھے اور ترجمہ کرتا جاوے اور جو بات نحو یا شان نزول میں مشکل ہووے اس میں ٹھہر جاوے اور بحث کرے۔ اور سبق سے فارغ ہونے کے بعد سبق کے برابر تفسیر جلالین پڑھے اس طریق میں بہت فیض ہیں اس کے بعد ایک وقت میں حدیث کی کتابیں جیسے صحیحین وغیرہما اور فقہ اور عقائد اور سلوک کی کتابیں پڑھے اور ایک وقت میں دانش مندی کی کتابیں جیسے شرح جامی اور قطبی وغیرہما پڑھے" الا ما شاء اللہ" اور ہو سکے تو ایک روز مشکوٰۃ شریف اور دوسرے روز شرح طیبی اسی قدر جس قدر پہلے روز مشکوٰۃ شریف پڑھی تھی پڑھے۔ بہت ہی مفید ہے۔

ساتویں وصیت

ہم مسافر آدمی ہیں کہ ہمارے باپ دادا ہندوستان میں مسافرت کے طور پر آ گئے۔ نسب اور زبان کا عربی ہونا ہمارا فخر ہے کیونکہ یہ دونوں باتیں پہلوں اور پچھلوں کے سردار نبیوں اور رسولوں کے بہتر۔ تمام موجودات کے فخر (حضرت محمد مصطفےٰ احمد مجتبیٰ) علیہ وعلیٰ آلہ الصلوات والتسلیمات سے ہم کو قریب کرتی ہیں۔ اس بزرگ نعمت کا شکر یہ ہے کہ حتی المقدور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وقت کے عربوں کی عادتوں اور رسموں کو نہ چھوڑیں اور عجم کی رسمیں اور ہندوؤں کی عادتیں اپنے درمیان نہ رہنے دیں۔ اخرج البغوی عن ابی عثمان النهدی قال اتانا کتاب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ونحن باذربیجان مع عتبة بن فرقد اما بعد وارتدوا وانتعلوا والقوا الخفاف والقوا السراویلات وعلیکم لباس ابیکم اسمٰعیل وایاکم والتنعم وزی العجم وعلیکم بالشمس فانها حمام العرب وتمعددوا واخشوشنوا واخلولقوا واعطوا الرکب انزوا انزوا وارموا الاغراض وفی روایة وانزوا علی ظهور الخیل نزواً۔ یعنی جب عرب جہاد کے لیے اطراف عجم میں پھیل گئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس امر سے ڈرے کہ یہ لوگ کہیں عجم کی رسموں کو اختیار کر کے عرب کی رسم کو چھوڑ نہ دیویں پس ان کی طرف فرمان لکھا۔ کہ تہ بند

باندھو اور چادر اوڑھو۔ اور جوتا پہنو۔ اور موزوں اور پاجاموں کو نہ چھوڑ دو۔ اور اپنے باپ اسمٰعیل کے لباس کو لازم پکڑو۔ اور اپنے تئیں تن پروری اور عجم کے لباس سے دور رکھو۔ اور دھوپ میں بیٹھا کرو۔ کیونکہ آفتاب عرب کا حمام ہے۔ اور قوم معد کی رسم پر قائم رہو۔ اور موٹا لباس پہنو۔ اور سخت گذران ہنو۔ اور پرانا کپڑا پہننے کی عادت رکھو۔ اور اونٹوں کو پکڑ کر مطیع بناؤ اور گھوڑوں پر کود کر چڑھا کرو اور نشانوں پر تیر اندازی کیا کرو۔

ہندوؤں کی بری عادتوں میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی عورت کا خاوند مر جائے پھر اسے دوسرا خاوند نہیں کرنے دیتے۔ یہ عادت عرب میں کبھی نہیں ہوئی نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے نہ آپ کے زمانے میں اور نہ آپ کے بعد۔ اس شخص پر اللہ تعالےٰ رحم کرے کہ اس بری عادت کو مٹا وے۔ اگر تمام لوگوں سے اس کا دور ہونا ممکن نہ ہو۔ تو اپنی قوم میں عرب کی عادت قائم کرنی چاہیے اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو اس عادت کو برا جاننا چاہیے اور دل میں اس کا دشمن ہونا چاہیے۔ کیونکہ نہی منکر کا ادنیٰ درجہ یہی ہے۔ ہم لوگوں کی بری عادتوں میں سے یہ ہے کہ (عورتوں کا) مہر بہت زیادہ مقرر کرتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے (کہ دین اور دنیا میں ہماری شرافت آپ پر ختم ہوتی ہے) اپنے اہل بیت کا مہر جو تمام آدمیوں سے بہتر ہیں۔ بارہ اوقیے اور ایک نش مقرر فرمایا۔ جو (حساب سے) پانسو درہم (بنتا) ہے۔ ہم لوگوں کی بری عادتوں میں سے ایک بات شادیوں کے موقعوں پر اسراف کرنا اور ان میں بہت رسمیں مقرر کرنا ہے۔ ولیمہ اور عقیقہ دو شادیاں ہیں۔ ان کو اختیار کرکے اور ان کے غیر کو چھوڑ دینا چاہیے یا ان کا اہتمام اور التزام نہ کرنا چاہیے۔ ہم لوگوں کی بری عادتوں میں سے ایک اور بات ماتموں اور محرم اور چہلم اور ششماہیوں میں اسراف کرنا ہے اور عرب کے پہلے لوگوں میں ان تمام باتوں کا وجود نہ تھا۔ مناسب تو یہ ہے کہ تین دن تک میت کے وارثوں کی تعزیت اور ان کو ایک رات دن کھانا کھلانے کے سوا اور کوئی رسم نہ ہو۔ قبیلے کی عورتیں تین دن کے بعد جمع ہوں اور میت کے گھر کی عورتوں کے کپڑوں میں خوشبو لگا دیں اور اگر میت

کی زوجہ ہے تو وہ بھی عدت کے گذرنے کے بعد سوگ کو قطع کر دے۔ ہم میں سے نیک بخت وہ شخص ہے کہ زبان عرب و نحو اور ادب کی کتابوں سے مناسبت پیدا کرے اور حدیث اور قرآن کو سمجھے۔ علم شعر اور معقول کی فارسی اور ہندی کتابوں میں مشغول ہونا اور بادشاہوں کے ماجروں اور صحابہ کرام کے باہمی جھگڑوں کی تاریخی کتابوں کا دیکھنا سب گمراہی وہ گمراہی ہے۔ اگر زمانہ کی رسم ان میں شغل کرنے کو مقتضی ہو تو اتنا تو ضرور ہے کہ اس کو دنیا کا علم جانے۔ اور اس سے متنفر رہے اور استغفار و پشیمانی کرے۔ اور ہمارے لیے ضرور ہے کہ حرمین شریفین میں جاویں اور اپنے منہ و زبان آستانوں پر ملیں ہماری سعادت اسی میں ہے اور بدبختی اس سے اعراض کرنے میں ہے۔

## آٹھویں وصیت

حدیث شریف میں آیا ہے من ادرک منکم عیسی بن مریم فلیقرأ منی السلام یعنی تم میں سے جو شخص عیسٰی بن مریم علیہ السلام کو ملے تو انھیں میرا سلام دیوے مجھے نہایت آرزو ہے کہ اگر حضرت روح اللّٰہ کے زمانے کو پاؤں تو پہلے پہل میں ہی سلام پہنچاؤں اور اگر میں نے وہ زمانہ نہ پایا تو میری اولاد یا اتباع میں سے جو شخص آنحضرت علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام کا زمانہ پاوے سلام کے پہنچانے میں نہایت حرص رکھے تاکہ محمدی لشکروں کا پچھلا لشکر میں ہی ہوں۔ والسلام علی من اتبع الہدیٰ۔

# اُردو مطبوعات اِدارۂ ثقافتِ اسلامیہ

## ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

**حکمتِ رومی:۔** مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں ماہیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترامِ آدم، صورت و معنی، عالمِ اسباب اور جبر و قدر کے بارے میں رومی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ ر ۲ روپے

**تشبیہاتِ رومی:۔** یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے اس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سا نباضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لیکر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۔ ۸ روپے

**اسلام کا نظریۂ حیات:۔** یہ خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقاید کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریۂ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے قیمت ۸ روپے

## مولانا محمد حنیف ندوی

**مسئلہ اجتہاد:۔** قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے

**افکارِ غزالی:۔** امام غزالی کے شاہکار "احیاء العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۔۔

**سرگذشتِ غزالی:۔** امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے

**تعلیماتِ غزالی:۔** امام غزالی نے اپنی بےنظیر تصنیف احیاء میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے اس کی تہ میں کیا فلسفہ کارفرما ہے یہ کتاب انہی مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص ہے اور اس کے مقدمہ میں تصوف کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

**افکارِ ابنِ خلدون:۔** عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امامِ اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت ۔ ۲۵ ر ۴ روپے

## مولانا محمد جعفر پھلواروی

**الدین یسر:۔** دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے ۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۔۔

**مقامِ سنت:۔** وحی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباعِ حدیث کا ضروری ہے

یا سنت کا؟ مسائلِ حدیث میں کہاں تک رَدّ و بدل ہو
سکتا ہے؟ اطاعتِ رسول کا کیا مطلب ہے؟ اس کتاب
میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۱٫۵۰ پیسے

ریاض السنۃ :- ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند
حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی
تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

گلستانِ حدیث :- یہ ان چالیس مضامین کی شرح ہے
جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام
کی تشریح ہیں۔ قیمت ۔ ۳٫۵۰ روپے

پیغمبرِ انسانیت :- سیرتِ رسولؐ پر یہ کتاب ایک بالکل
نئے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے
نازک سے نازک مراحل پر آنحضورؐ نے انسانیت اور اعلیٰ
قدروں کی کس قدر محافظت فرمائی ہے۔ قیمت

اسلام اور موسیقی :- اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو معلوم
ہوگا کہ اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہلِ دل
کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵ روپے

ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز :- نکاح، جہیز،
طلاق، تعدد ازدواج، خلع، مہر، ترکہ غرضیکہ ازدواجی
زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق
قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمتِ عملی پر
مبنی ہیں۔ قیمت ۔ ۱٫۲۵ روپے

مسئلۂ تعدد ازدواج :- تعدد ازدواج جیسے اہم اور
پیچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب و سنت
کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱٫۷۵ روپے

تحدیدِ نسل :- پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ
نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائل زندگی اور انسانی
آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدیدِ نسل ضروری ہے
اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو
کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ پیسے۔

اجتہادی مسائل :- شریعت نام ہے قانون کا جو
ہر دور میں نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح
ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت
کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سرِ نو
جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد
مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

زیرِ دستوں کی آقائی :- مصر کے مشہور مفکر و ادیب
طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآرا کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ
ترجمہ قیمت ۔ ۳٫۵۰ روپے

الفخری :- یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ
ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا شمار معتبر
مآخذ میں ہے۔ بے لاگ تبصرے اور تنقید کی بنا پر اس
کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے قیمت ۵٫۲۵ روپے

**بشیر احمد ڈار ایم۔ اے**

**حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق:۔** عصری تقاضوں کی روشنی میں حقایق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

**تاریخ تصوف:۔** تصوف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم الشان اضافہ کیا ہے اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ر۴ روپے

**مولانا رئیس احمد جعفری**

**اسلام اور رواداری:۔** قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں قیمت حصہ اول ۲۵ر۷ روپے، حصہ دوم ۵۰ر۷ روپے

**سیاست شرعیہ:۔** اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا۔ جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

**اسلام میں عدل و احسان:۔** قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۵۰ر۲ روپے

**شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے**

**تاریخ جمہوریت:۔** قبائلی معاشروں اور یونان قدیم سے لیکر عہد انقلاب اور دور حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آنرس کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

**انڈونیشیا:۔** جمہوریۂ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، معاشی و ثقافتی تحریکوں۔ قومی اتحاد و استحکام کی جدوجہد نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آجاتا ہے قیمت قسم اعلیٰ ۹ روپے قسم دوم ۷ روپے

**سرسید اور اصلاحِ معاشرہ**:- اس کتاب میں بڑی خوبی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرسید کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی زوال پذیر قوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن گئیں مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (زیرِ طبع)

**اسلام کی بنیادی حقیقتیں**:- اراکینِ ادارہ

اس کتاب میں ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے

**محمد مظہر الدین صدیقی** (سابق رفیقِ ادارہ)

**اسلام اور مذاہبِ عالم**:- مذاہبِ عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کرکے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۴.۵۰ روپے

**اسلام میں حیثیتِ نسواں**:- مساواتِ جنسی، ازدواجی زندگی، طلاق، پردہ اور تعددِ ازدواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۱.۷۵ روپے

**اسلام کا نظریۂ اخلاق**:- قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

**اسلام کا نظریۂ تاریخ**:- اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲.۵۰ روپے

**اسلام کا معاشی نظریہ**:- عہدِ جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۱.۲۵ روپے

**دینِ فطرت**:- اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱.۷۵ روپے

**عقاید و اعمال**:- عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقاید کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ

**مقامِ انسانیت**:- مخالفینِ اسلام کے اس اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادرِ مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا قیمت ۱.۲۵ روپے

**خواجہ عباد اللہ اختر** (سابق رفیقِ ادارہ)

**مشاہیرِ اسلام**:- تاریخ اسلام کے چند مشاہیر کے حالات و سوانح مورخانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔

قیمت ۶ روپے

مذاہبِ اسلامیہ:- مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث - قیمت:- ۶ روپے

بیدل:- مرزا عبدالقادر بیدل کی بلند پایہ شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۵۰، ۲ روپے

اصول فقہ اسلامی:- قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوقِ انسانی:- قیمت ۵۰، ۱ روپے۔

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت:- ۲۵، ۱ روپے

**ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ)**

قرآن اور علمِ جدید:- اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علومِ جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔ قیمت ۵۰، ۶ روپے

اسلام کا نظریۂ تعلیم:- اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے اس کی وضاحت۔ قیمت ۲۵، ۱ روپے

## دیگر تصانیف

تہذیب و تمدنِ اسلامی:- رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و انقضاء کی ایک جامع تاریخ ہے۔ قیمت حصہ اول ۶ روپے حصہ دوم ۵۰، ۷ روپے، حصہ سوم ۷ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں:- عبدالمجید سالک

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برِعظیم پاک و ہند کو گذشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا۔ اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے۔

مآثرِ لاہور ——— سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے "ارباب سیف و سیاست" میں قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرا حصہ "صاحبانِ علم و قلم" لاہور کے مشائخ، علماء، مصنفین و شعراء سے متعلق ہے۔ ۵۰، ۶ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار ——— رشید احمد

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مسلمان مفکروں اور مدبروں کے سیاسی نظریات پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریۂ مملکت کی بخوبی وضاحت کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے۔

قیمت ۷۵، ۵ روپے

اقبال کا نظریۂ اخلاق:- ——— سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفۂ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت مجلد ۴ روپے

غیر مجلد ۳ روپے۔

مسئلۂ زمین اور اسلام :۔ ۔۔۔۔۔۔ شیخ محمود احمد
زرعی مسائل کا حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے نہایت اہم ہے اور یہ کتاب اس مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سعی بلیغ ہے۔ قیمت ۴٫۲۵ روپے

سکھ مسلم تاریخ :۔ ۔۔۔۔۔۔ ابوالامان امرتسری
اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، سکھ تاریخ اور حقایق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے

گرنتھ صاحب اور اسلام :۔ ابوالامان امرتسری
گورونانک جی اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر تھے۔ اور انہوں نے اپنی بانی میں قرآن حکیم کی آیات اور احادیثِ نبوی کو کس طرح پیش کیا ہے۔
قیمت ۶٫۵۰ روپے

اسلام اور تعمیرِ شخصیت :۔ ۔۔۔۔۔۔ عبدالرشید
اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی شخصیت کی تکمیل انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے قرآن پاک نے تعمیرِ شخصیت کے لوازم بہت عام فہم انداز میں بیان کر دیئے ہیں اور رسول مقبول کا مقرر کردہ ضابطۂ حیات اس کے حصول کا نہایت موثر ذریعہ ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

اسلامی اصولِ صحت : ۔۔۔۔۔۔ فضل کریم فارابی
قرآن کریم اور رسول مقبول ؐ نے انسانی صحت کی بقا اور تحفظ کے لیے نہایت عمدہ اصولوں کی تعلیم دی ہے۔ جن کو سامنے رکھ کر اس کتاب میں صحت کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے

## تراجم

طب العرب : ۔۔۔۔۔۔ حکیم علی احمد نیر واسطی
ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عریبین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات۔ قیمت ۷٫۲۵ روپے

ملفوظاتِ رومی : ۔۔۔۔۔۔ عبدالرشید تبسم
یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔
قیمت ۷٫۲۵ روپے

حیاتِ محمدؐ : ۔۔۔۔۔۔ ابویحیٰ امام خاں نوشہروی
مصر کے یگانۂ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۲۲٫۵۰ روپے

فقہ عمرؓ :۔ مترجمۂ امام خاں۔ یہ کتاب شاہ ولی اللہؒ کی تالیف رسالہ در مذہبِ فاروقِ اعظمؓ کا ترجمہ ہے قیمت ۴٫۵ روپے

تاریخ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ :۔ محمد حسین زبیری
ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ (زیر طبع)

ملنے کا پتہ :۔ سکرٹیری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

# ثقافت

ستمبر ۱۹۶۳

ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ ۔ لاہور

## ENGLISH PUBLICATIONS

ISLAMIC IDEOLOGY

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12

ISLAM & COMMUNISM

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10

METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3.75

FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Re. 0.75

MUHAMMAD THE EDUCATOR

*By* Robert L. Gulick
Rs. 4.25

QUR'ANIC ETHICS

*By* B. A. Dar
Rs. 2.50

★

KEY TO THE DOOR

*By* Captain T. S. Pearce
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

DEVELOPMENT OF ISLAMIC ST
AND SOCIETY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12

WOMEN IN ISLAM

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7

ISLAM AND THEOCRACY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 1.75

FALLACY OF MARXISM

*By* Dr. Mohammad Rafiuddin
Rs. 1.25

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID
AHMAD KHAN

*By* B. A. Dar
Rs. 10

SOME ASPECTS OF ISLAMIC
CULTURE

*By* Dr. S. M. Yusuf
Rs. 2.50

**INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**

**CLUB ROAD, LAHORE—3**

ستمبر ۱۹۶۳ء

شمارہ ۹ جلد ۱۲

## ادارۂ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اراکین

محمد حنیف ندوی — محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار — رئیس احمد جعفری

مدیرانِ معاون

شاہد حسین رزّاقی — عارف ذبیح

سالانہ: چھ روپے — فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

# ترتیب



---


| طابع ناشر | مطبوعہ | مقام اشاعت |
|---|---|---|
| پروفیسر ایم۔ ایم شریف | دین محمدی پریس لاہور | ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور |

محمد جعفر پھلواروی

# تاثرات

قیام پاکستان کا تصور محض ایک مملکت کا تصور نہ تھا، بلکہ اپنی نوعیت کی یہ پہلی مملکت ہے جو مسلمانوں کی جداگانہ قومیت کی اساس پر وجود میں آئی ہے۔ پاکستان کی تحریک دو قومی نظریے کی بنیاد پر شروع کی گئی اور نہایت واضح الفاظ میں اس حقیقت کا اظہار کر دیا گیا کہ برعظیم پاک و ہند کے مسلمان اپنا دین، اپنا کلچر، طرز بود و ماند، لباس، خوراک، فنون و ادبیات، زبان اور رسم الخط سب کچھ اکثریت والی قوم سے بالکل الگ رکھتے ہیں اور اس قوم کو اپنے تصورات کے مطابق زندگی بسر کرنے کے لیے ایک الگ وطن کی ضرورت ہے۔ مسلمانوں کے اس مطالبے میں اس قدر طاقت تھی کہ شدید ترین مخالف بھی اس کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے۔ اسی بنیاد پر ہندوستان دو حصوں میں منقسم ہو گیا اور پاکستان قائم ہوا۔

مسلمان قوم کی ثقافت یقیناً دوسری قوموں سے الگ ہے اور اس ثقافت کا ایک بڑا ہی اہم جز زبان ہے۔ قوم کے ذہن اور اس کے تصورات پر زبان کا بڑا گہرا اثر پڑتا ہے اور اسی لیے بعض مدبّروں کا کہنا ہے کہ اگر کسی قوم کو یا اس کی تہذیب کو مٹانا ہو تو سب سے پہلے اس کی زبان کو مٹا دو۔ یہی وجہ ہے کہ اردو زبان کو تحریک پاکستان کے بنیادی مقاصد میں شامل کیا گیا اور قائد اعظم نے نہایت واضح الفاظ میں بارہا یہ اعلان کیا کہ "پاکستان کی قومی زبان اردو اور صرف اردو ہو گی"۔ یہی وہ زبان ہے جو ہم کو ہمارے دین اور ہماری تہذیب و ثقافت سے قریب تر رکھ سکتی ہے اور ہمارا تہذیبی و ثقافتی سرمایہ جتنا اردو زبان میں موجود ہے کسی اور زبان میں نہیں ہے۔ تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف، منطق، فلسفہ، ادب، سائنس، کلام، اصول،

فلکیات، تاریخ، جغرافیہ، نفسیات، معاشیات، عمرانیات، سیاسیات، اخلاقیات، ریاضی، موسیقی اور دوسرے تمام علوم و فنون اور صنعت و حرفت میں کون سی چیز ہے جس کا سرمایہ اردو زبان میں موجود نہیں۔ اور یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ اردو میں نہ صرف بین المملکتی بلکہ بین الاقوامی زبان بننے کی پوری صلاحیت بھی موجود ہے۔

اب اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے کہ اب تک اس پندرہ سال کی مدت میں ہم نے اردو کو قومی زبان بنانے کے لیے کتنی مخلصانہ کوشش کی اور انگریزی کی جگہ اردو کو دفتری اور تعلیمی زبان بنانے کے لیے کس قدر مؤثر اور عملی تدبیریں اختیار کیں تو ہم اس سوال کا کوئی معقول جواب نہیں دے سکتے۔ ملک و ملت کے مفاد کے پیش نظر یہ ہماری ایسی غفلت ہے جو کبھی معاف نہیں کی جا سکتی۔ بھارت نے سنسکرت آمیز ہندی جیسی مردہ زبان کی ترویج میں ہر ممکن کوشش کی اور اس کے حوصلہ افزا نتائج نکل رہے ہیں۔ ہندی کے برعکس اردو ایک زندہ، ترقی پذیر اور ملک گیر زبان ہے لیکن آج تک اردو نہ تو ہماری سرکاری زبان بن سکی۔ نہ دفتری اور نہ تعلیمی حالانکہ ہمارے سامنے برطانوی اور ریاستی ہند کی ایسی متعدد مثالیں موجود ہیں جہاں اردو سرکاری و دفتری زبان کی حیثیت سے انگریزی سے بھی بہت زیادہ کامیاب ثابت ہوئی اور قدیم و جدید تمام علوم و فنون کے اعلیٰ ترین مدارج تک تعلیم دینے کے لیے اردو کو ذریعۂ تعلیم قرار دیا گیا۔ اور اس کے نتائج نہایت مفید اور حوصلہ افزا نکلے۔

یہ ملک و قوم کی بدنصیبی ہے کہ ہم نے ان کامیاب اور مفید تجربوں سے کوئی فائدہ نہ اٹھایا اور اب تک یہی سوچ رہے ہیں کہ اردو میں دفتری و تعلیمی زبان بننے کی کہاں تک صلاحیت ہے۔ یہ تو اردو کی سخت جانی ہے کہ وہ نہ تو بھارت میں ختم ہو سکی اور نہ پاکستان میں، اور اس میں زندہ رہنے اور آگے بڑھنے کی جو صلاحیت ہے اسی کے زور پر وہ قائم ہے اور ترقی کرتی جاتی ہے۔ ورنہ بتائیے کہ معاشرتی اور مملکتی سطح پر ہم نے اسے کیا سہارا دیا؟ اسے دفتری اور تعلیمی زبان بنانے کے لیے کون سا قانون نافذ کیا؟ کتنے کالجوں اور یونیورسٹیوں

میں پوری تعلیم اردو میں دی جاتی ہے؟ اور کتنے دفاتر اور اداروں میں تمام کارروائیاں اردو میں ہوتی ہیں؟

اس سلسلہ میں ایک اور ضروری بات عرض کرنی ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے ملک میں بعض ایسے لوگ بدقسمتی سے موجود ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ پاکستان ان کی آرزوؤں کے علی الرغم بن گیا ہے اور وہ اپنے احساسِ ناکامی و نامرادی کو تسکین دینے کے لیے ہر حیلے بہانے کوئی نہ کوئی قضیہ کھڑا کر دیتے ہیں۔ لسانی اختلافات کا مسئلہ بھی اسی نوعیت کا ہے جس کے تحت گمراہ کن پروپیگنڈہ کیا جاتا ہے کہ اردو زبان کی ترقی علاقائی زبانوں کو مٹانے کے مترادف ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے قومی اسمبلی کے وجود کو صوبائی اسمبلیوں کی مخالفت کا ہم معنی قرار دیدیا جائے۔ قومی اور علاقائی زبانوں میں کوئی تصادم نہیں ہے بلکہ ان کی بقا و ترقی دونوں کے لیے مفید اور ضروری ہے۔ علاقائی زبانوں میں بھی ہمارا تہذیبی و ثقافتی سرمایہ کچھ کم نہیں ہے اور مغربی پاکستان کی تمام علاقائی زبانوں کا رسم الخط بھی اردو ہی جیسا ہے۔ پھر اپنے اس سرمایہ کو فنا کرنے اور علاقائی زبانوں کو مٹانے کا سوال ہی کیسے پیدا ہو سکتا ہے۔ سوال صرف یہ ہے کہ ان تمام علاقائی زبانوں کی بقائے کامل کے ساتھ ساتھ یہاں کوئی مشترک قومی زبان بھی ہونی چاہیے یا نہیں۔ اس کا جواب اثبات ہی میں ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سی زبان ہے جو مشترک قومی زبان بننے کی صلاحیت سے مالا مال ہے؟ اس کا جواب انصاف اور حقیقت پسندی کے ساتھ ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسی زبان اردو ہی ہے۔ صرف اردو ایسی زبان ہے جو ایک قومی زبان کا درجہ حاصل کر چکی ہے اور تمام علاقائی زبانوں کی چیدہ چیدہ اصطلاحات، محاورات، ضرب الامثال اور ثقافتی تصورات کو اپنے اندر اس طرح جذب کر لیتی ہے کہ کوئی اجنبیت نہیں محسوس ہوتی بلکہ وہ سارا سرمایہ اردو کا اپنا جزو لاینفک بن جاتا ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ہم نے ایک بالکل بدیسی زبان انگریزی کو اپنا لیا ہے اور اسے سرکاری زبان کے طور پر اختیار کیے ہوئے ہیں۔ لیکن اردو کو

جو ہماری قومی زبان ہے اگر سرکاری اور تعلیمی زبان بنانے کی کوشش کی جائے تو اس کو علاقائی زبانوں سے عداوت تصور کر لیا جائے۔ حالانکہ اردو کو اس کا صحیح مرتبہ دینا ملک و ملت کے اتحاد و استحکام کے لیے نہایت ضروری ہے۔

قائداعظم کی مادری زبان اردو نہ تھی لیکن ہماری تہذیب و ثقافت کے تحفظ اور قومی اتحاد کے لیے انھوں نے اردو کو قومی زبان قرار دیا۔ مگر افسوس ہے کہ ان کے ماننے والوں نے اب تک حقیقت شناسی سے کام نہیں لیا۔ ہمارے سیاسی لیڈر سیاسی جوڑ توڑ اور اکھاڑ پچھاڑ میں لگے رہے اور قومی زبان کی ترویج و ترقی جیسی اہم ضرورت پر کوئی توجہ نہ کی۔ اور اس حقیقت کو محسوس کرنے سے قاصر رہے کہ قومی زبان کو سرکاری، دفتری اور تعلیمی، زبان بنانے میں جس قدر تاخیر ہو گی اتنا ہی اختلاف و انتشار بڑھے گا جو قومی مفاد کے لیے نقصان رساں ہو گا۔

ہم نے پندرہ سال ضائع کر دیے ہیں جن کی ہمارے ملک کی تعمیر و ترقی میں بڑی اہمیت تھی۔ اب بھی وقت ہے کہ ہم اس نقصان کی ہر طرح تلافی کرنے کی کوشش کریں۔ اور اردو کو سرکاری دفتری اور تعلیمی زبان بنانے کے لیے پورے خلوص اور عزم و استقلال سے کام لیں کیونکہ اردو کو اس کا صحیح مرتبہ دینا ملک و ملت کے اتحاد و استحکام اور تہذیب و ثقافت کے فروغ کے لیے لازمی ہے۔

---

شبیر احمد

# چھٹی صدی مسیحی کے دو اہم واقعات

چھٹی صدی مسیحی تاریخ میں خصوصی اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ یہ بجا طور پر قدیم اور جدید کے درمیان حدِ فاصل قرار دی جا سکتی ہے۔ اس صدی کے اہم واقعے دو ہیں:

(الف) ایتھنز کے مدرسۂ فلسفہ کی قفل بندی (۵۲۹ء)، اور

(ب) کوہِ فاران سے آفتابِ ہدایت کا طلوع (۵۷۰ء)[1]

یعنی انسانیت عقل پر غیر مشروط اعتماد سے (جو یونانی فلسفہ و حکمت کا منتہائے نظر تھا) مایوس ہو چکی تھی اس لیے اس نے عقل پرستی کے آخری گہوارے میں قفل ڈال دیا۔ گویا کوئی منادی ندا دے رہا تھا:

تا بخوانی حکمتِ یونانیاں — حکمتِ ایمانیاں راہم بخواں
حکمتِ یونانیاں چوبیں بود — پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

اس کے بعد فطرتاً اسے اس "حکمتِ ایمانیاں" کی تلاش و جستجو ہونا چاہیے تھی۔ دریائے رحمت جوش میں آیا اور ہدایتِ ربانی کا آخری نزول حسبِ تقدیرِ خداوندی "وادی غیر ذی زرع" میں ہوا۔

## (الف) ایتھنز کے مدرسۂ فلسفہ کی قفل بندی

۵۲۹ء میں قیصر جسٹینیان (Justinian) نے ایتھنز کے مدرسۂ فلسفہ کو بند کر دیا

---

(۱) چنانچہ توریت میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی سفر تثنیہ باب ۳۳ درس ۲ میں بدیں طور کی گئی ہے:
(باقی اگلے صفحہ پر)

اور آخری فلسفی ملک بدر کر دیئے گئے۔ چنانچہ ویبر "تاریخ فلسفہ" میں لکھتا ہے :

" ۵۲۹ء میں شرک پسند نو افلاطونیت کی آخری جائے پناہ یعنی ایتھنز کا مدرسۂ فلسفہ جہاں پروقلس نے تعلیم دی تھی شہنشاہ جسٹینیان کے حکم سے بند کر دیا گیا۔ عہد ماضی کے اس منہدم آثار سے عوام اس درجہ بے پرواہ تھے کہ شاید ہی کسی نے اس اعلانِ شاہی کا نوٹس لیا ہو۔(۱)"

بظاہر اس کی وجہ مسیحی تعصب و تنگ نظری سمجھی جاتی ہے، مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ یونانی عبقریت بوڑھی ہو چکی تھی اور اس میں بدلے ہوئے زمانہ کی ثقافتی قیادت کی صلاحیت نہیں رہی تھی۔ ذیل میں اس بات کی وضاحت کی جا رہی ہے۔

اس توضیح کے تین حصے ہیں :

۱۔ یونانی ثقافت کی قدامت

۲۔ مسیحی تعصب و ثقافت بیزاری، اور

۳۔ علم و حکمت کے دورِ قدیم (یونانی دور) کا خاتمہ۔

## ۱۔ یونانی ثقافت کی قدامت و عظمت

یونانی ثقافت یونانی فضلا کی ہزار سالہ تفکیری مساعی کا نام ہے۔ اس کی ابتدا تالیس الملطی (Thales of Miletus) سے ہوتی ہے جس کا زمانہ ۶۲۴ لغایت ۵۴۸ ق.م ہے اور انتہا ۵۲۹ء میں جب کہ ایتھنز کا مدرسۂ فلسفہ بند کر دیا گیا۔ اس طویل مدت میں یونانی عبقریت نے متعدد حکماء و فلاسفہ پیدا کیے جنھوں نے منطق و فلسفہ، ریاضی و ہیئت اور طب کے علوم کو سائنٹفک بنیادوں پر مدوّن کیا۔

---

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

"The Lord came from Sinai, and rose up from Seir unto them; he shined forth from Mount Paran" (Deut. 32 : 2).

(۱) Weber, *History of Philosophy*, p. 142.

اس ہزار سالہ مدت کو چار ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے، قبل سقراطی دور، یونانی فلسفہ کا عہد زریں، (سقراط، افلاطون اور ارسطو کا زمانہ) بعد ارسطاطالیسی دور (اپیقوریت) رواقیت اور ارتیابیت نیز انتخابیت)، اور یونانی فلسفہ کا عہد آخر (یونانی یہودی فلسفہ، نوفیثا غورثیت اور نوفلاطونیت) لیکن یونانی ثقافت کا واسطۃ العقد اور "حکمتِ ایمانیاں" کا ممثل اعظم ارسطو تھا، چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے "طبقات الامم" میں لکھا ہے:

| | |
|---|---|
| والی ارسطاطالیس انتہت فلسفۃ الیونانیین وہو خاتمۃ حکمائہم وسید علمائہم[1] | اور ارسطو پر یونانیوں کا فلسفہ ختم ہوگیا اور وہ ان کے حکماء کا خاتم اور ان کے علماء کا سردار ہے۔ |

ارسطو ۳۸۴ ق۔م میں شہر اسطاغیرا کے اندر پیدا ہوا تھا۔ اٹھارہ سال کی عمر میں ایتھنز آکر افلاطون کے حلقۂ درس میں شریک ہوا اور استاد کی وفات تک وہیں رہا۔ ۳۳۵ ق۔م میں اس نے مقام لوقیون میں اپنا مدرسہ کھولا جو بعد میں "مشائیہ" کہلانے لگا۔ ۳۲۲ ق۔م میں اس نے وفات پائی۔ اس سے ایک سال قبل سکندر بھی انتقال کر چکا تھا۔

سکندر کے انتقال پر اس کی وسیع سلطنت اس کے جرنیلوں میں تقسیم ہوگئی۔ مصر بطلیموسی خاندان کے حصہ میں آیا جس نے تقریباً تین سو سال حکومت کی۔ بطالمہ اپنے ہمراہ یونانی علم و حکمت بھی لائے تھے۔ اُن کے عہد حکومت میں اسکندریہ یونانی ثقافت اور یونانی علوم کا گہوارہ اور دنیائے علم و ادب کا مرکز بن گیا۔ ان کی علم دوستی اور علماء نوازی کے تذکروں سے تاریخ کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ انھیں نے اسکندریہ کی مشہور لائبریری قائم کی۔ انھیں کے زمانہ میں ریاضی و ہیئت کے مشاہیر فضلاء اقلیدس و بطلیموس اور ارشمیدس و ابلونیوس زیوفنطس اور ایرن وغیرہ پیدا ہوئے جن کا ریاضی و ہیئت کی تاریخ میں خاص مقام ہے۔

بطلیموسی خاندان کی آخری تاجدار کلیوپیٹرا تھی جس کے زمانہ میں قیصر اوغسطس نے حملہ

---

(۱) طبقات الامم ص ۳۶

گیا اور مصر کو فتح کر کے رومن سلطنت کا ایک صوبہ بنالیا۔ یہ ۳۰ ق۔م کا واقعہ ہے۔

کچھ ہی دن بعد مسیحیت کا ظہور ہوا۔ اور نیرو (۵۴ - ۶۸ ء) کے عہد حکومت میں نصرانیت مصر کے اندر داخل ہوئی اور جلد ہی عوام میں مقبول ہونے لگی۔ لیکن اپنی روزافزوں مقبولیت کی وجہ سے سلطنت کے لیے خطرہ سمجھی جانے لگی۔ بنابریں عیسائیوں پر جور و تعدی کا آغاز ہوا۔ اُن کی مذہبی آزادی چھین لی گئی اور وہ ترکِ مذہب کے لیے مجبور کیے گئے۔

اس جور و تعدی کے دوران میں فلاسفہ نے بھی مسیحی مذہب کو ہر طرح ہدفِ مطاعن بنایا اور پہلے رواقیوں (Stoics) نے اور بعد میں نوفلاطونی فلاسفہ نے عیسائی مذہب پر شدید اعتراضات کیے۔

۲۔ مسیحی تعصب و ثقافت بیزاری

آخر کار ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم تخت نشین ہوا اور کچھ دن بعد اس نے عیسائی مذہب اختیار کر لیا۔ اب مسیحیت رومن امپائر کا "ملکی مذہب" قرار پائی۔ مگر سیاسی اقتدار ملتے ہی یہ مظلوم اور ستم رسیدہ مسیحیت ظالم و ستمگار بن گئی۔ رومن امپائر کی اگلی دو سو سال کی تاریخ مذہبی تشدد و تنگ نظری اور فرقہ وارانہ کش مکش کی مسلسل داستان ہے۔

قیصر تاؤ ذوسیوس (Theodosius) (زمانہ ۳۷۹ - ۳۹۵ء) کے تخت نشین ہونے پر رومی مملکت کے تمام باشندوں کو بالجبر عیسائی بنانے کی کارروائی پر سختی سے عمل کیا گیا۔ پادریوں نے بلا کسی استثناء کے تمام مندروں کو برباد کرنا شروع کیا۔ مگر سرافیس کے مندر کے معاملہ میں بلوہ ہو گیا۔ بڑی خونریزی کے بعد عیسائیوں نے اسے منہدم کر کے گرجا بنالیا۔ اس مذہبی جنون کا افسوسناک پہلو یہ تھا کہ سرافیون کی لائبریری جو بطلیموس فیلاڈلفیوس کی لائبریری (کتب خانہ اسکندریہ) کے جل جانے پر، اس کی جگہ قائم ہوئی تھی ۳۹۱ء میں اس تعصب و تنگ نظری کا شکار ہو گئی۔ غرض کہ بقول شبلی کے لفظوں میں:

"چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کا وجود نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانہ کی نگہداشت کی زحمت گوارا کی ہو۔"

تاوذوسیوس کے آخر عہد حکومت میں سائرل مصر کا اسقف اعظم بنا۔ اس نے مدارس فلسفہ کو بھی اپنے تعصب و تنگ نظری کا نشانہ بنایا کیونکہ اس کے خیال میں یہی جاہلیت و وثنیت کے مرکز تھے۔ اس کے اشارے سے فلاسفہ پر حملہ ہوا۔ اس تعصب و تنگ نظری کا تاریک ترین پہلو عقیل و فہیم نائی ہیپشیہ (Hypatia) کا دردناک قتل تھا، جو اسکندریہ کی نوفلاطونی جماعت کی صدر تھی۔ تاریخ فکر انسانی کا یہ گھناؤنا سانحہ ۱۵ام ء میں پیش آیا۔

مسیحی تعصب نے اسی بہیمیت و درندگی پر بس نہیں کیا۔ اُن کی بربریت و ثقافت بیزاری نے منطق جیسے خشک مگر مفید فن کے بڑے حصہ کو بھی ممنوع التعلیم قرار دیا۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ نے فارابی سے نقل کیا ہے:

"اسی طرح سے کام چلتا رہا، یہاں تک کہ مسیحیت کا زمانہ آیا تو فلسفہ کی تعلیم روم سے ختم کردی گئی اور صرف اسکندریہ میں باقی رہ گئی۔ پھر نصرانی بادشاہ نے فلسفہ کی تعلیم پر غور کیا۔ پادری لوگ جمع ہوئے اور انھوں نے باہم اس بات پر مشورہ کیا کہ فلسفہ کی کتنی تعلیم باقی رکھی جائے اور کتنی بند کردی جائے۔ اس پر یہ رائے ہوئی کہ منطق کی کتابوں میں سے اشکال وجودیہ تک تعلیم دی جائے اور اس کے بعد کی تعلیم نہ دی جائے کیونکہ اس سے نصرانی مذہب کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا اور جتنے حصہ کی تعلیم باقی رکھی گئی تھی اس سے ان کے مذہب کی تائید میں مدد مل سکتی تھی۔ پس منطق کی اتنی ہی تعلیم کا رواج رہا اور باقی غیر مروج ہوگئی۔"[1]

---

(۱) طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی ص ۱۳۵

فارابی کی اس روایت کی تصدیق ییناں اور اسٹینٹ نیڈر نے بھی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ارسطاطالیسی منطق کے سریانی تراجم ہمیشہ انالوطیقائے اولیٰ کی ساتویں فصل پر ختم ہو جاتے ہیں۔

ایسے ہمت شکن حالات میں مدارس فلسفیہ کا باقی رہنا تقریباً ناممکن تھا، چنانچہ ماکس مایرہوف (Max Meirhoff). لکھتا ہے[1]۔

"اس زمانہ میں کسی عام فلسفی مدرسہ کا وجود فرض کرنا بھی مشکل ہے کیونکہ اس وقت سے مذہبی تعصب بڑھتا گیا اور اس نے دشمنی معلمین و تلامذہ کے لیے زندگی دشوار کر دی"۔

## (۴) یونانی ثقافت کا خاتمہ

ان مشکلات و موانع کے باوجود بھی فلاسفہ نے کسی نہ کسی طرح علم و حکمت کی دیرینہ روایات کو برقرار رکھا۔ مگر مسیحی تعصب اسے بھی برداشت نہ کر سکا اور آخر کار ۵۲۹ء میں قیصر جسٹینیان نے ایتھنز کے مدرسۂ فلسفہ کو جو افلاطون کی اکادیمیا اور ارسطو کے لائسیم کا جانشین تھا سرکاری اعلان کے ذریعہ بند کر دیا۔ مدرسہ فلسفہ کی جائداد ضبط کر لی گئی اور فلاسفہ ملک بدر کر دیئے گئے جنھوں نے ایران جاکر نوشیرواں کے دربار میں پناہ لی۔

یونانی ثقافت کے اس خاتمہ کی وجہ بظاہر مسیحی تعصب و تنگ نظری تھی۔ لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ یونانی عبقریت اب بوڑھی ہو چکی تھی۔ ترقی پسندی کے بجائے رجعت پسندی اس کا طرۂ امتیاز تھا۔ قدیم حکماء نے شرک و تکثیر سے بیزار ہو کر خدا پرستی اور توحید کی طرف قدم بڑھایا تھا لو فلاطونیت نے جو یونانی فلسفہ کا آخری دور ہے۔ قومی مذہب کی حمایت اور مسیحیت بیزاری کے نتیجہ میں پھر شرک و تکثیر کی طرف رجعت قہقری کی چنانچہ ولیم نیسل ان نو فلاطونی فلاسفہ کے بارے میں لکھتا ہے:

---

(۱) التراث الیونانی للدکتور عبدالرحمٰن البدوی۔ ص ۴۱

"یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن تکثیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی"۔[1]

نوفلاطونی مکتب فکر کا بانی فلاطینوس (Plotinus) ہے۔ اس کے متعلق پروفیسر تھلی لکھتا ہے:

"فلاطینوس شرک و تکثیر کا انکار نہیں کرتا۔ دیوتا بھی الوہیت کے مظاہر ہیں۔ وہ عالم تحت القمر میں اچھے اور بُرے جنات اور بھوت پریتوں کا قائل ہے"۔[2]

اسی طرح ولیم نیسل اس کے بارے میں لکھتا ہے:

"وہ روایات اور دیومالاؤں کے دیوتاؤں کی ایسی تاویل کرتا ہے کہ اس کا اطلاق اس کے نظام تعلیم پر ہو سکے۔ . . . . . بتوں کی پوجا، پیشین گوئی، دعا اور جادو وغیرہ کی عقلی توجیہ وہ تمام اشیاء کے باہمی تاثری ربط سے کرتا تھا"۔[3]

پروفیسر تھلی فلاطینوس کے متبعین کے متعلق لکھتا ہے:

"اس کے بہت سے متبعین نے ان توہمات میں بے حد مبالغہ کیا، عوامی شرک و تکثیر کی حمایت کی، عیسائی مذہب پر حملے کیے اور جادو اور خرافات میں انہماک اختیار کیا"۔[4]

چنانچہ وہ آگے چل کر فرفوریوس (Porphyry) کے بارے میں لکھتا ہے:

"وہ تزکیۂ نفس کے لیے ریاضت و مجاہدہ اور قومی مذہب پر اپنے استاد (فلاطینوس) سے بھی زیادہ زور دیتا ہے اور ہر طرح کے توہم پرستانہ معتقدات و اعمال کا قائل ہے جیسے بھوت

---

(۱) مختصر تاریخ فلسفۂ یونان ص ۲۴۱

Thilly, *History of Philosophy*, p. 118.

(۳) مختصر تاریخ فلسفۂ یونان ص ۲۸۳

پریتوں کا عقیدہ، پیشین گوئی، مورتی پوجا، جادو ٹونا وغیرہ۔[1]

اسی (فرفوریوس) کے بارے میں ولیم نیسل لکھتا ہے:

"عیسائیوں کے خلاف پندرہ دفتروں میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس بارے میں جنات کی نسبت تمام مروجہ توہمات سے مدد لیتا ہے ...... خونی قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں جن کو فی نفسہ بُرا سمجھتا ہے، اُن کو بھی عبادتِ عامہ میں خبیث روحوں کو شکست دینے کے لیے جائز قرار دیتا ہے۔"[2]

اس توہم پرستی کا سب سے بڑا نوفلاطونی علمبردار ایامبلیخس (Iamblicus) ہے، چنانچہ پروفیسر تھلی اس کے بارے میں لکھتا ہے:

"ایامبلیخس جو نوفیثا غورثیت اور نوفلاطونیت دونوں کا متبع ہے، فلسفہ کو زیادہ سے زیادہ اپنے مشرکانہ مذہب کی تائید و اثبات کا ذریعہ بناتا ہے۔ اس کے نظامِ معتقدات میں توہم پرستی فرفوریوس کے مقابلہ میں کہیں زیادہ اہم کردار انجام دیتی ہے۔"[3]

اسی طرح ولیم نیسل اس کے متعلق لکھتا ہے:

"(ایامبلیخس کے یہاں) فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا بھی ہیں ...... ان کے بعد جنات ملائکہ اور ابطال آتے ہیں۔ قومی دیوتاؤں کو بھی وہ اس وہمی نظام میں جگہ دیتا ہے۔ بتوں کی پوجا، جھاڑ پھونک، جادو، پیشین گوئی وغیرہ کی بھی وہ اسی قسم کی توجیہہ کرتا ہے۔"[4]

ظاہر ہے کوئی تہذیب توہم پرستی کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس لیے یونانی تہذیب

---

(۱) Thilly, *History of Philosophy*, p. 118.

(۲) مختصر تاریخ فلسفۂ یونان ص ۲۸۵

(۳) Thilly, *History of Philosophy*, p. 118.

(۴) مختصر تاریخ فلسفۂ یونان ص ۲۸۶

ثقافت (جس کے بچانے کی یہ نوفلاطونی حکمار کوشش کر رہے تھے) کا خاتمہ فطری تھا، چنانچہ پروفیسر تھلی لکھتا ہے:

"لیکن اب اس فلسفہ میں کوئی جان نہیں رہ گئی تھی۔ قدیم شرک و تکثیر میں جان ڈالنے اور اور پرانی تہذیب کو بچانے کے سلسلے میں اس کی تمام کوششیں بے سود تھیں۔ یہ فلسفہ اپنی افادیت ختم کر چکا تھا۔"[1]

پروفیسر تھلی یونانی ثقافت کے خاتمہ کی اس تاریخی توجیہہ کے بعد لکھتا ہے:

"اب مستقبل اس نئے مذہب کا منتظر تھا جس کے خلاف اس فلسفہ نے ایڑی چوٹی کا زور صرف کر دیا تھا۔"[2]

مگر فاضل پروفیسر برینائے خوش فہمی اس "نئے مذہب" کو عیسائی مذہب سمجھتا ہے، حالانکہ یہ مزعومہ "نیا مذہب" (مسیحیت) عہد نوفلاطونی کی مسخ ہوئی یونانی ثقافت سے زیادہ "توہم پرستی" اور "عقلیت بیزاری" کا گہوارہ تھا۔ چنانچہ قرون وسطیٰ کے یورپ کی (جو اس نئے مذہب مسیحیت کا نقطۂ عروج ہے) علمی و ثقافتی خدمات کے بارے میں ایک فرانسیسی مورخ رقمطراز ہے:

"۵۲۹ء سے کہ جب قیصر جسٹنیان نے یونانی مدارس کو بند کر دیا تھا، ۱۶۳۲ء تک جبکہ ڈیکارٹ کی مقالات بر مناہج شائع ہوئی، یوں کہیے کہ انسانیت نے غور و فکر کرنا ہی چھوڑ دیا تھا یا یوں کہیے کہ علم و حکمت کے اہم مسائل کو تفکر و رویت کے حضور میں لانا ہی بند کر دیا تھا۔"[3]

اسی طرح قرونِ وسطیٰ کے علمائے مغرب کی مساعی فکریہ کی تنقیص کے متعلق ایم۔ ڈی ولف نے

---

Thilly, *History of Philosophy*, p. 119.

Thilly, *History of Philosophy*, p. 119.

Wulfe, *Scholasticism, Old and New*, p. 6.

Wulfe, *Scholasticism, Old and New*, p. 5.

دوسرے مورخین کے حسب ذیل خیالات نقل کیے ہیں:—

"مثال کے طور پر مین کا خیال ہے کہ تیرھویں صدی کے فحول علماء (مغرب) کا زمانہ محض نالائقوں کا زمانہ ہے جو نفرت وحقارت کے سوا کسی اور بات کا مستحق نہیں ہے۔ اس تاریک عرصہ کی تہ میں جو تین صدیاں گزری ہیں، انھوں نے انسان کے عقلی ورثہ میں ایک نئے تصور تک کا اضافہ نہیں کیا۔ دوسرے لوگوں کی رائے ہے کہ قرونِ وسطیٰ پر سے صاف پھاند جانا (نظر انداز کر دینا) ہی بہتر ہے یہ لوگ اس زمانہ کو انسانیت کے لیے موجب ننگ و عار سمجھتے ہیں[1]۔"

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس مزعومہ "نئے مذہب" کے گہوارہ کے اندر علم و ثقافت کی قیادت پادری طبقہ کے ہاتھ میں تھی جن کے متعلق بیکن لکھتا ہے:

"ان کے علوم نے روبانحطاط ہو کر اس طرح بے کار اور غیر صالح مباحث کی شکل اختیار کر لی تھی جس طرح کوئی عضو سڑ کر متعفن ہو جاتا ہے[2]۔"

اس کے برخلاف اس "عہدِ تاریک" میں (جو قرونِ وسطیٰ کے لیے بالکل صحیح اور موزوں خطاب ہے) ربع مسکون کا ایک حصہ ایسا بھی تھا جو علم و حکمت کی روشنی سے جگ مگ کر رہا تھا۔ یہ "سرسینس" (Saracens) کا ملک تھا جو شرق تاباں بنا ہوا تھا، "نبی اُمّی" کی امت کا ملک تھا جس کا ہر فرد بجائے خود افلاطون وارسطا طالیس، اقلیدس و بطلیموس، بقراط و جالینوس کے اغلاط کی تصحیح کر رہا تھا۔ قرونِ وسطیٰ میں علم کی شمع صرف اسلام ہی کے کاشانہ میں روشن تھی۔ باہر اندھیرا ہی اندھیرا تھا۔ اگر باہر اجالا پہنچا تو یہیں سے پہنچا۔

لیکن یورپ کا پندار قومی اس حقیقتِ باہرہ کے اعتراف سے شرماتا ہے، کیونکہ

---

[1] Wulfe, *Scholasticism, Old and New*, p. 4.

[2] Draper, *History of Intellectual Development of Europe*, Vol. II, p. 42.

بقول گستاؤلی بان :

"بعض اشخاص کو اس خیال سے ہمیشہ شرم آتی ہے کہ وحشیانہ معاشرت سے عیسائی یورپ کے نکلنے کا باعث ایک کافر قوم (مسلمان) ہوئی - یہ خیال ان کے لیے اس قدر تکلیف دہ ہے کہ اس کا آسان ترین علاج اس حقیقت سے مکر جانا اور سرے سے صاف انکار کر دینا ہی ہے -"

مگر تاریخی حقائق زیادہ عرصہ تک نہیں چھپائے جا سکتے - چنانچہ ڈریپر لکھتا ہے :

"مجھے اس منظم انداز حقیقت پوشی پر اظہار تاسف کرنا ہے جس طرح یورپ کے لٹریچر نے کوشش کی ہے کہ علم و حکمت کے باب میں ہم مسلمانوں کے جس قدر ممنون احسان ہیں اسے نظروں سے اوجھل رکھا جائے - مگر حقیقتاً ان حقائق کو زیادہ عرصہ تک نہیں چھپایا جا سکتا - .... مسلمانوں نے یورپ پر اپنے علمی احسانات کے دیرپا نشانات چھوڑے ہیں اور وہ وقت دور نہیں ہے کہ دنیائے مسیحیت کو ان کا اعتراف کرنا پڑے گا - انھوں نے (مسلمانوں نے) ان علمی آثار کو نہ مٹنے والے انداز میں آسمانوں پر ثبت کر دیا ہے جیسا کہ ہر وہ شخص جو کرۂ فلکی پر لکھے ہوئے ستاروں کے نام کو پڑھتا ہے اس کی تصدیق کرے گا"

ان تاریخی حقائق کے بعد یہ طے کرنا آسان ہے کہ یہ "نیا مذہب" مسیحیت نہیں تھا، بلکہ خدائے داور کا آخری پیغام "دین اسلام" تھا جو فاران کی مبارک چوٹیوں سے طلوع ہوا اور جس نے کچھ ہی عرصہ میں معمورۂ عالم کے ایک بڑے حصہ کو اپنے برق و لمعان سے بقعۂ نور بنا دیا۔

## (ب) فاران کی چوٹیوں سے آفتاب ہدایت کا طلوع

۵۲۹ء میں ایتھنز کا مدرسۂ فلسفہ بند ہوا اور اس کے چالیس سال بعد ۵۷۰ء میں اللہ کے

آخری رسولؐ کی ولادت باسعادت ہوگی جو صحیح معنوں میں

"وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین"[1]

"یا ایہا النبی انا ارسلناک شاہدا ومبشرا ونذیرا۔ وداعیا الی اللہ باذنہ وسراجاً منیرا"[2]

کے مصداق ہیں۔ آخر بنی اسرائیل کو بھی تو فراعنہ کی غلامی سے نکل کر ارض موعود میں داخل ہونے سے پہلے چالیس سال سرگردانی کرنا پڑی تھی۔ انسانیت کو بھی عقل وخرد کے خود ساختہ اجارہ داروں کی غلامی سے خلاصی پاکر (جو یونانی علم وحکمت کی افادیت ورہنمائی سے مایوسی کا نتیجہ تھا) صاحب

"یعلمہم الکتاب والحکمۃ"

سے کسب فیض کرنے کے لیے چالیس سال انتظار کرنا تھا۔

بہرحال چھٹی صدی مسیحی کا دوسرا اہم بلکہ تاریخ عالم کا اہم ترین واقعہ ۵۷۰ء میں ظہور پذیر ہوا اور اس طرح دعائے خلیل

"ربنا وابعث فیہم رسولا منہم یتلو علیہم آیاتک ویعلمہم الکتاب والحکمۃ ویزکیہم انک انت العزیز الحکیم"[3]

---

(۱) انبیاء۔ ۱۰۷۔ "اور ہم نے آپ کو نہ بھیجا مگر رحمت سارے جہان کے لیے"

(۲) احزاب۔ ۴۵، ۴۶۔ "اے غیب کی خبریں بتانے والے (نبی) بیشک ہم نے تمہیں بھیجا حاضر ناظر اور خوشخبری دیتا اور ڈر سناتا اور اللہ کی طرف اس کے حکم سے بلاتا اور چمکا دینے والا آفتاب"

(۳) بقرہ۔ ۱۲۹۔ "اے رب ہمارے اور بھیج ان میں ایک رسول انہیں میں سے کہ ان پر تیری آیتیں تلاوت فرمائے اور انہیں تیری کتاب اور پختہ علم سکھائے اور انہیں خوب ستھرا فرمادے بیشک تو ہی غالب حکمت والا"

توریت (سفر تکوین باب ہفدہم درس ۲۰) میں بھی اللہ تعالیٰ کے حضرت ابراہیم کی اس دعا کو سننے اور مقرون باجابت فرمانے کا ذکر ہے

(باقی اگلے صفحہ پر)

اور نوید مسیحا

"یا بنی اسرائیل انی رسول اللّٰہ الیکم مصدقاً لما بین یدی من التوراۃ ومبشرا برسول یاتی من بعدی اسمہ احمد"[1]

پوری ہوئیں۔

پیغمبر اسلام صلی اللّٰہ علیہ وسلم کا بنی نوع انسان پر بڑا احسان ہے کہ آپ نے انھیں اپنے ہی بنی نوع کی فکری و معاشی غلامی سے آزادی دلائی، انھیں فلاح دارین کا راستہ دکھایا، اور اللّٰہ تعالیٰ کی سب سے بڑی نعمت "علم و حکمت" کے دروازے ان پر کھول دیے۔ مگر اس کی تفصیل سے پیشتر اُس پس منظر کا بیان مستحسن ہوگا جس میں اسلام کی بعثت ہوئی۔

(۱) اسلام کا ثقافتی پس منظر

اسلام کا ثقافتی پس منظر بڑا ہی مظلم و تاریک ہے۔ عرب جہاں خورشید اسلام کی پہلی کرن چمکی، ثقافتی پسماندگی کی تاریک ترین منزل سے گزر رہا تھا اور واقعی "جاہلیت" کا مصداق تھا۔ غالباً فردوسی کا یہ طعنہ بے جا نہ تھا:

---

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

"And as for Ishmael, I have heard thee: Behold, I have blessed him, and will make him fruitful, and will multiply him exceedingly, twelve princes shall be beget, and I will make him a great nation" (Gen. 17 : 20).

(۱) صف ۶۔ اے بنی اسرائیل میں تمہاری طرف اللّٰہ کا رسول ہوں اپنے سے پہلی کتاب توریت کی تصدیق کرتا ہوا اور اس رسول کی بشارت سناتا ہوا جو میرے بعد تشریف لائیں گے۔ ان کا نام احمد ہے۔" اسی طرح انجیل یوحنا (باب ۱۴، درس ۷) میں ہے: "یہ امور میں نے تم سے کہے جبکہ تمہارے ساتھ ہوں۔ لیکن فارقلیط (احمد) جس کو باپ بھیجے گا میرے نام سے وہ تم کو سکھا دے گا اور یاد دلا دے گا تم کو تمام وہ باتیں جو کہ میں نے تم سے کہی ہیں۔"

زشیر شتر خوردن و سوسمار | عرب را بجائے رسیدہ است کار
کہ ملک عجم را کنند آرزو | تفو بر تو اے چرخ گردوں تفو

ہاں فردوسی کی غلطی یہ تھی کہ وہ اس عرب کو بھی جس کے رگ و پے میں اسلام نے ایک نئی روح پھونک دی تھی اور جو قادسیہ کی جنگ میں کمال بے جگری کے ساتھ لڑ رہا تھا، اسی عرب جاہلیہ کی طرح سمجھتا تھا جو کسریٰ کے دربار میں دست بستہ کھڑا رہتا تھا اور جسے اپنے جہل پر عار نہیں بلکہ فخر تھا اور جس کا اعلان تھا کہ خبردار ہم سے کوئی جہالت نہ برتے ورنہ ہم جاہلوں سے بڑھ کر جاہل ہیں:

الا لایجہلن احد علینا | فنجہل فوق جہل الجاہلینا[1]

عرب کی ثقافتی پسماندگی کا عالم یہ تھا کہ بعثتِ اسلام سے قبل نیم وحشیانہ زندگی بسر کرتے تھے نہ خوب و ناخوب کا کوئی معیار تھا، نہ اجتماعی تنظیم کے لیے کوئی محکم بنیاد و ضابطۂ اخلاق۔ چنانچہ جب پہلی مرتبہ مسلمان کفار مکہ کی ایذا رسانی سے تنگ آکر حبش چلے گئے اور نجاشی نے ان سے اس تبدیلِ مذہب کی وجہ دریافت کی تو حضرت جعفرؓ بن ابی طالب نے فرمایا:

"ایہا الملک کنا اہل الجاہلیۃ نعبد الاصنام و ناکل المیتۃ و نأتی الفواحش و نقطع الارحام و نسی الجوار و یاکل القوی منا الضعیف حتی بعث اللہ الینا رسولا منا نعرف نسبہ و صدقہ و امانتہ"[2]

"اے بادشاہ ہم اہل جاہلیت تھے، بتوں کی پوجا کرتے تھے، مردار کھاتے تھے، فواحش کا ارتکاب کرتے تھے، رشتہ داری کے تقاضوں کی پروا نہیں کرتے تھے، مصیبت زدہ پڑوسیوں کو فراموش کر دیتے تھے، ہم میں جو طاقتور ہوتا وہ کمزور کو کھا جاتا، ہماری یہ حالت تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں میں سے ہماری طرف ایک پیغمبر کو مبعوث کیا، جس کے خاندان، جس کی صدق بیانی اور جس کی امانت اور دیانتداری کو ہم اچھی طرح جانتے تھے۔"

---

(۱) سبعہ معلقات۔ معلقہ عمرو بن کلثوم (۲) تاریخ کامل لابن الاثیر۔ ج ثانی

ظاہر ہے ایسی نیم متمدن قوم سے علم وحکمت یا تعلیم، تعلم کی کیا توقع کی جا سکتی تھی۔ چنانچہ تاریخ شاہد ہے کہ بعثت اسلام کے وقت پورے ملک میں سترہ آدمی لکھنا پڑھنا جانتے تھے عربوں کی لغت کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ کتاب سے واقف تھے نہ کتابت سے ہاں اہل عرب کتاب کے بجائے "کتیبہ" کو خوب جانتے تھے جس کے معنی لشکر ہیں۔ خدا کی قدرت دیکھیے کہ اسی وحشیانہ لفظ سے ان کے یہاں وہ لفظ بنا جو تہذیب و ثقافت کی کلید ہے یعنی "کتاب"۔ چنانچہ تفسیر بیضاوی میں "کتاب" کے اشتقاق کے بارے میں لکھا ہے۔

"واصل الکتب الجمع ومنہ الکتیبۃ"[1] ("کتب" کی اصل جمع ہے اور اسی لیے لشکر کو کتیبہ کہتے ہیں کیونکہ وہ ملا ہوا ہوتا ہے)

لیکن بعثت اسلام نے پورے عرب کی (بلکہ معمورۂ عالم کی) کایا پلٹ کر دی۔ آفتاب رسالت کا طلوع ہونا تھا کہ کچھ ہی دن میں عرب اور اس کے طفیل میں عالم تمام مطلع انوار ہو گیا یہ قلب ماہیت منطقی نتیجہ تھا اسلام کی بنیادی تعلیم کا۔

## (۲) اسلام کی بنیادی تعلیم

اسلام کی بنیادی تعلیم "توحید ربوبیت" ہے۔ یہی اصل پیغام تھا جسے لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تھے۔

"یا ایہا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون"[2]

دوسری جگہ ارشاد باری ہے:

"والہکم الہ واحد لا الہ الا ہو الرحمن الرحیم"[3]

---

(۱) تفسیر بیضاوی مطبوعہ احمدی پریس ۱۳۰۶ھ، ص ۱۲ (۲) بقرہ - ۲۱ - "اے لوگو! اپنے رب کو پوجو جس نے تمہیں اور تم سے اگلوں کو پیدا کیا یہ امید کرتے ہوئے کہ تمہیں پرہیز گاری ملے۔ (۳) بقرہ - ۱۶۳: اور تمہارا معبود ایک ہی اکیلا معبود ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں مگر وہی بڑی رحمت والا مہربان۔"

مگر قرآن اس "توحید ربوبیت" ایک تکوینی حقیقت بتا کر ہی نہیں چھوڑ دیتا۔ وہ اپنے متبعین کو ایجابی طور پر مامور کرتا ہے کہ خود کو غیر اللہ کی عبادت سے بچائیں:

"وقضی ربک الاتعبدوا الا ایاہ"(۱)

وہ کسی طرح اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ وہ غیر اللہ کے سامنے سر جھکائیں۔ یہ ایسا جرم ہے جو ناقابلِ عفو ہے۔

"ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء و من یشرک باللہ فقد افتری اثما عظیما"(۲)

یہ توحید ربوبیت اسلام کی تعلیم کا سنگِ بنیاد اور اس کی ثقافت اور کلچر کا اصل الاصول ہے۔ اس کے تین منطقی نتیجے تھے۔

اولاً: احساس خودداری و عزتِ نفس کیونکہ کلمۂ توحید کی اصل اتنی ہی ہے کہ

"اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں۔"

یعنی اللہ رب العزۃ کے سوا انسان کا کوئی آقا نہیں، سب اس کے محکوم ہیں۔ کائنات کی سب سے افضل و اشرف مخلوق انسان ہی ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

"ولقد کرمنا بنی آدم"(۳)

دنیا میں اشرف المخلوقات ہونے کا یہ احساس اس کی اخلاقی بلندی اور خودی و خودداری کا ضامن ہے۔ دنیا کی ہر چیز اللہ تعالیٰ نے اسی کے واسطے پیدا کی ہے۔

---

(۱) اسراء ۲۳: "اور تمہارے رب نے حکم فرمایا کہ اس کے سوا کسی کو نہ پوجو" (۲) نساء ۴۸: "بیشک اللہ اسے نہیں بخشتا کہ اس کا کوئی شریک ٹھہرایا جائے اور اس سے نیچے جو کچھ ہے جسے چاہے معاف کر دیتا ہے اور جو اللہ کا شریک ٹھہرائے اس نے بڑے گناہ کا طوفان باندھا۔"

(۳) اسراء ۷۰: "اور بیشک ہم نے اولاد آدم کو عزت دی۔"

"ہوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً۔"[1]

اور وہ صرف خلاق کائنات کی عبادت کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔

"وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون۔"[2]

ثانیاً، حریت نفس و آزادی رائے: جب خلاق کائنات کے سوا انسان کا کوئی آقا نہیں تو ایک انسان بھی دوسرے انسان کا محکوم و پابند نہیں۔ امم قدیمہ کی تاریخ اٹھا کر دیکھیے تو ایک طرف اسکندر و دارا کی جباریت و استبداد ہے اور دوسری جانب احبار و رہبان کی جھوٹی خدائی۔ اسلام دونوں کی خدائی کا منکر ہے۔ جس طرح وہ طواغیت روزگار کی عبودیت کے خلاف ہے، اسی طرح وہ مذہبی پروہتوں کو بھی "ارباباً من دون اللہ" کے لقب سے تعبیر کرتا ہے۔ اور ان کے اتباع کو شرک بتاتا ہے جو اسلامی تعلیمات کی رو سے ناقابل معافی جرم ہے۔ چنانچہ قرآن پچھلی مذہبی برادریوں کے بارے میں کہتا ہے:

"واتخذوا احبارہم ورہبانہم ارباباً من دون اللہ۔"[3]

کیونکہ علم و حکمت کے ان خودساختہ اجارہ داروں نے خدا کے بندوں کو اوہام باطلہ کا تسکا رینا رکھا تھا جن کے بار گراں سے اُن کی مضطرب انسانیت دبی جا رہی تھی مگر نکل نہ سکتی تھی، جس طرح وہ سوسائٹی کے جھوٹے ٹھیکہ داروں کی معاشی دستبرد سے زبوں حال تھی مگر راہ مفر نہ پاتی تھی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا انسانیت پر بڑا احسان ہے کہ انھوں نے اسے اپنے ہی بنی نوع کی ذہنی و معاشی غلامی سے آزاد کیا۔ قرآن کہتا ہے:

"ویضع عنہم اصرہم والاغلال التی کانت علیہم۔"[4]

---

(۱) بقرہ۔ ۲۹۔ "وہی ہے جس نے تمہارے لیے بنایا جو کچھ زمین میں ہے۔" (۲) ذاریات۔ ۵۶۔ "میں نے جن اور آدمی اسی لیے بنائے کہ میری بندگی کریں۔" (۳) توبہ۔ ۳۱۔ "انھوں نے اپنے پادریوں اور جوگیوں کو اللہ کے سوا خدا بنا لیا۔" (۴) اعراف۔ ۱۵۷۔ "اور ان پر سے وہ بوجھ اور گلے کے پھندے جو ان پر تھے اتارتے اور دور کرتے ہیں۔"

اور اس طرح امت مسلمہ میں کورانہ تقلید کے بجائے جو اہم ماضیہ میں عام تھی، حریت نفس، آزادی رائے اور ذوق تحقیق کا جذبہ پیدا ہوا جو سائنس اور حکمت کی ترقی کا سب سے بڑا محرک ہے۔

## (۳) تسخیر کائنات کی تشجیع

کائنات میں افضل و اشرف ہونے کے احساس کا منطقی نتیجہ یہی ہونا چاہیے تھا کہ پیروان اسلام کائنات کے سامنے لرزتے اور گڑگڑاتے بھکاری کی حیثیت سے نہیں، بلکہ شکاری کی حیثیت سے جائیں اور اس کی ظاہر و پوشیدہ قوتوں کو قابو میں کر کے اپنے مقصد کے مطابق استعمال کریں۔ اسی کا نام تسخیر کائنات ہے، جس کے لیے قرآن بار بار ہمت افزائی کرتا ہے۔

"الم تروا ان اللہ سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض واسبغ علیکم نعمہ ظاہرۃ و باطنۃ"[1]۔

دوسری جگہ ارشاد باری ہے:

"اللہ الذی سخر لکم البحر لتجری الفلک فیہ و لتبتغوا من فضلہ و لعلکم تشکرون۔ و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعاً منہ ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون"[2]۔

لیکن کائنات کی زندہ اور بے جان قوتوں کی تسخیر براہِ راست کشتی لڑ کر نہیں کی جا سکتی: ہاتھی کو اٹھا کر نہیں پٹکا جا سکتا، مگر آنکس کے ذریعہ قابو میں لایا جاتا ہے۔ دریا کا زور ہاتھوں سے پانی کو جھکولے دے کر نہیں توڑا جا سکتا، مگر ٹربائن کے ذریعہ اس کی توانائی کو بجلی کی شکل میں ذخیرہ کیا جاتا ہے۔ پہاڑ کو گھونسوں سے نہیں توڑا جا سکتا، مگر ڈائنامیٹ کے ذریعہ اس میں شگاف ڈال

---

(۱) لقمان۔ ۲۰۔ "کیا تم نے نہ دیکھا کہ اللہ نے تمھارے لیے کام میں لگائے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہیں، اور تمھیں بھرپور دیں اپنی نعمتیں ظاہر اور چھپی۔" (۲) جاثیہ۔ ۱۲-۱۳۔ "اللہ ہے جس نے تمھارے بس میں دریا کر دیا کہ اس میں اس کے حکم سے کشتیاں چلیں اور اس لیے کہ اس کا فضل تلاش کرو اور اس لیے کہ احسان مانو اور تمھارے کام میں لگائے جو کچھ آسمانوں میں ہیں اور جو کچھ زمین میں ہیں اپنے حکم سے۔ بے شک اس میں نشانیاں ہیں سوچنے والوں کے لیے۔"

کر سرنگیں کھودی جاتی ہیں۔ سمندر کی لہروں کے سامنے نہیں ٹھہرا جاسکتا، مگر کروزر اور سب میرین کے ذریعہ طوفانی سمندروں میں بھی بے خطر سفر کیا جاتا ہے۔ یہ سب کیا ہے؟ صرف "تسخیر ارض و سموٰت اور کائنات کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت۔ اسی کا نام "علم طبیعی" اور "نیچرل سائنس" ہے۔ اسی لیے اسلام دینی علوم کے ساتھ جو آنے والی زندگی کو کامیاب بنانے کے لیے ضروری ہیں، طبیعیاتی علوم کے حصول کو بھی ضروری سمجھتا ہے۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے:

"اطلبوا العلم ولو کان بالصین[1]"

ظاہر ہے چین اور جاپان میں حاصل ہونے والا علم اللہ اور اس کے رسولؐ کی معرفت کا علم تو نہیں ہوگا۔ اس کے لیے تو "اللہ کی کتاب" اور "اس کے رسولؐ کی سنت" کافی تھی۔ یہ صرف دنیوی علم ہی ہوسکتا ہے۔ اسی لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: حکمت مرد مومن کی متاع گم شدہ ہے، جہاں ملے لے لے۔"

"کلمۃ الحکمۃ ضالۃ المومن اینما وجدھا فھو احق بھا"

(۴) اسلام اور علوم طبیعیہ کی ہمت افزائی

اسلام اپنے متبعین کو ایجابی طور پر مامور کرتا ہے کہ وہ مظاہر کائنات کا مشاہدہ کریں، کیونکہ ان میں سوچنے سمجھنے والوں کی رہنمائی کے لیے نشانیاں ہیں

"قل انظروا ماذا فی السموٰت والارض وما تغنی الآیات والنذر عن قوم لایؤمنون[2]"

یہی نہیں بلکہ وہ اس فریضہ سے پہلوتہی کرنے والوں پر زجر و توبیخ کرتا ہے:

"اولم ینظروا فی ملکوت السموٰت والارض وما خلق اللہ من شیءٍ وان عسیٰ ان یکون قد

---

(۱) علم حاصل کرو اگرچہ وہ چین ہی میں کیوں نہ ہو۔

(۲) یونس ۱۰۱۔ "تم نصیحت فرماؤ۔ دیکھو (اس کی نشیت سے) آسمانوں اور زمین میں کیا ہے (جو اللہ کی توحید پر دلالت کرتا ہے) اور آیتیں اور رسول انھیں کچھ نہیں دیتے جن کے نصیب میں ایمان نہیں۔"

اقترب اجلہم فبای حدیث بعدہ یؤمنون"[1]

اسلامی آئیڈیالوجی میں تکمیل ایمان "ایمان بالآخرۃ" پر موقوف ہے اور اس کے ایقان کے لیے تخلیق کائنات کا مطالعہ اور اس کے لیے سیر و سیاحت ضروری ہے:

"قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدء الخلق ثم اللہ ینشئ النشأۃ الآخرۃ ان اللہ علیٰ کل شیئ قدیر"[2]

اور اس فریضہ کی بجا آوری میں کوتاہی کرنے والوں سے وہ باز پرس کرتا ہے:

"اولم یروا کیف یبدئ اللہ الخلق ثم یعیدہ ان ذلک علی اللہ یسیر"[3]

اتقا اور انابت الی اللہ جو ایمان کا اعلیٰ و ارفع مرتبہ ہے، اس کی تکمیل مظاہر کائنات اور ان کے تبدل و اختلاف کے مطالعہ کے ساتھ مشروط ہے:

"ان فی اختلاف اللیل والنہار وما خلق اللہ فی السمٰوٰت والارض لآیات لقوم یتقون"[4]

یہ تخلیق ارض و سماوات کا مطالعہ اور مظاہر کائنات کے دوری اختلافات کا مشاہدہ ان اولی الالباب کا شعار ہے جنھوں نے "ذکر اللہ" کو اپنا وظیفہ حیات بنا لیا ہے:

"ان فی خلق السمٰوٰت والارض واختلاف اللیل والنہار لآیات لاولی الالباب الذین

---

(۱) اعراف ۱۸۵۔ "کیا انھوں نے نگاہ نہ کی ملکوت ارض و سماوات میں اور جو چیز اللہ نے بنائی اور یہ کہ شاید ان کا وعدہ نزدیک آگیا ہو تو اس کے بعد اور کونسی بات پر ایمان لائیں گے۔ (۲) عنکبوت ۲۰۔ "تم فرماؤ زمین میں سفر کر کے دیکھو اللہ کیونکر پہلے بناتا ہے، پھر اللہ دوسری اٹھان اٹھاتا ہے۔ بے شک اللہ سب کچھ کر سکتا ہے۔" (۳) عنکبوت ۱۹۔ "اور کیا انھوں نے نہ دیکھا، اللہ کیونکر خلق کی ابتدا فرماتا ہے اور تدریجاً ان کی خلقت کو مکمل کرتا ہے، پھر اسے دوبارہ بنائے گا۔ بے شک یہ اللہ کو آسان ہے۔"

(۴) یونس ۶۔ "بے شک رات اور دن کا بدلتا آنا اور جو کچھ اللہ نے آسمانوں اور زمین میں پیدا کیا، ان میں نشانیاں ہیں متقیوں کے لیے۔"

یذکرون اللہ قیاماً وقعوداً وعلیٰ جنوبہم ویتفکرون فی خلق السمٰوٰت والارض ربنا ماخلقت ہذا باطلا فقنا عذاب النار۔"[1]

"تاریخ کا یہ ناقابلِ تردید واقعہ ہے کہ قرآنِ کریم نے جو اصولاً "ایک" مذہبی کتاب" ہے، اُن تمام علوم کی تشجیع وہمت افزائی کی ہے جو آج یا آیندہ "طبیعیاتی علوم" کے تحت میں محسوب ہونگے۔ مثلاً قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ فلکیاتی مشاہدہ ملتِ اسلامیہ کا مقدس ترین ورثہ ہے۔ اسی نے ہمارے جدامجد سیدنا ابراہیم علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی چشم جہاں بین کو نور توحید سے روشن کیا۔ بقول علامہ اقبال :-

وہ سکوت شام صحرا میں غروب آفتاب — جس سے روشن تر ہوئی چشم جہاں بین خلیل

قرآن کہتا ہے :

"فلما جن علیہ اللیل رای کوکبا قال ہذا ربی فلما افل قال لا احب الآفلین۔ فلما رای القمر بازغاً قال ہذا ربی فلما افل قال لئن لم یہدنی ربی لاکونن من القوم الضالین۔ فلما رای الشمس بازغۃً قال ہذا ربی ہذا اکبر فلما افلت قال یا قوم انی بری مما تشرکون۔ انی وجہت وجہی للذی فطرت السمٰوٰت والارض حنیفا وما انا من المشرکین[2]۔"

---

(۱) آل عمران ۱۹۰۔۱۹۱۔ "بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات اور دن کی باہم بدلیوں میں نشانیاں ہیں عقلمندوں کے لیے جو اللہ کی یاد کرتے ہیں کھڑے اور بیٹھے اور کروٹ پہ لیٹے اور آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے ہیں (یہ کہتے ہوئے کہ) اے رب ہمارے تو نے یہ بیکار نہ بنایا۔ پاکی ہے تجھے تو ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالے" (۲) انعام۔ ۷۶۔۷۸۔ "پھر جب رات کی تاریکی ان پر چھاگئی تو انھوں نے (حضرت ابراہیمؑ نے) ایک ستارا دیکھا۔ تب آپ نے فرمایا کہ (تمہارے زعم کے مطابق) یہ میرا رب ہے۔ سو جب وہ غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ غروب ہو جانے والے سے میں محبت نہیں رکھتا۔ پھر جب چاند کو دیکھا چمکتا ہوا تو فرمایا (تمہارے زعم کے مطابق) یہ میرا رب ہے۔ سو جب وہ غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر مجھ کو میرا رب (حقیقی) (باقی اگلے صفحہ پر)

چنانچہ جب آیہ کریمہ

"ان فی خلق السموٰت والارض واختلاف الیل والنہار لآیات لاولی الالباب۔"

کا نزول ہوا تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"ویل لمن لاکہا بین الحقیۃ ولم یتفکر فیہا۔"[1]

اسی طرح قرآن دیگر طبیعیاتی علوم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"ان فی السموٰت والارض لآیات للمومنین وفی خلقکم وما یبث من دابۃ آیات لقوم یوقنون۔ واختلاف الیل والنہار وما انزل اللہ من السماء من رزق فاحیا بہ الارض بعد موتہا وتصریف الریاح آیات لقوم یعقلون۔"[2]

قرآن کہتا ہے کہ مظاہر کائنات میں معرفت باری تعالیٰ کی نشانیوں کے علاوہ غور و فکر کرنے والوں کے لیے اور بھی کچھ ہے کیونکہ کائنات وما فیہا ان کی میراث ہے۔ اس لیے انھیں اس کی تسخیر کا طریقہ جاننا چاہیے:

"والارض بعد ذلک دحاہا۔ واخرج ماءہا ومرعاہا۔ والجبال ارساہا۔ متاعاً لکم ولانعامکم۔"[3]

---

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) ہدایت نہ کرتا رہے تو میں گمراہ لوگوں میں شامل ہو جاؤں۔ پھر جب آفتاب کو دیکھا چمکتا ہوا تو فرمایا کہ (تمہارے زعم کے مطابق) یہ میرا رب ہے، یہ تو سب میں بڑا ہے، سو جب وہ غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا: اے قوم بیشک میں تمہارے شرک سے بیزار ہوں۔ میں اپنا رخ اس (ذات پاک) کی طرف (کرنا تم سے ظاہر) کرتا ہوں جس نے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا اور میں شرک کرنے والوں میں سے نہیں ہوں۔"

(۱) تباہی ہے اس کے لیے جس نے اس آیت کی اپنے جبڑوں کے درمیان تلاوت کی مگر اس کے معانی میں غور و فکر نہ کی۔" (۲) جاثیہ ۳-۵: "بے شک آسمانوں اور زمین میں نشانیاں ہیں ایمان والوں کے لیے اور تمہاری پیدائش میں اور جو جانور وہ پھیلاتا ہے، ان میں نشانیاں ہیں یقین والوں کے لیے اور رات دن کی تبدیلیوں میں اور اس میں کہ اللہ نے آسمان سے روزی کا سبب (مینہ) اتارا تو اس سے زمین کو مرے پیچھے زندہ کیا اور ہواؤں کی گردش میں نشانیاں ہیں عقلمندوں کے لیے۔" (۳) نازعات ۳۰-۳۳: "اور اس کے بعد زمین پھیلائی، اس سے (باقی اگلے صفحہ پر)

لہذا انسان کو تمتع بالکائنات کے ساتھ اس عمل الٰہی پر بھی نظر رکھنا چاہیے جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ قرآن کہتا ہے:

"فلینظر الانسان الی طعامہ۔ انا صببنا الماء صبا۔ ثم شققنا الارض شقا۔ فانبتنا فیھا حبا۔ وعنبا وقضبا۔ وزیتونا ونخلا۔ وحدائق غلبا۔ وفاکھۃ وابا۔ متاعا لکم ولانعامکم۔"[۱]

وہ مظاہر جو کہ ساتھ ساتھ کائنات حیوانی کے مطالعہ پر بھی برانگیختہ کرتا ہے کیونکہ اسلامی تعلیم کی تکمیل کا صحیح راستہ یہی ہے اور اسی کی مدد سے ایمان تک رسائی ہوتی ہے:

"افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت۔ والی السماء کیف رفعت والی الجبال کیف نصبت والی الارض کیف سطحت۔ فذکر انما انت مذکر۔"[۲]

اسی طرح وہ تاریخ طبعی اور حیوانیات کے مطالعہ کی تشجیع کرتا ہے:

"واللہ خلق کل دابۃ من ماء فمنھم من یمشی علی اربع یخلق اللہ ما یشاء ان اللہ علی کل شیء قدیر۔"[۳]

ایک اور مقام پر وہ حیوانات کے تشریحی اور فعلیاتی (Physiological) مطالعہ کی ہمت افزائی کرتا ہے:

---

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) اس کا پانی اور چارہ نکالا، اور پہاڑوں کو جمایا، تمہارے اور تمہارے چارپایوں کے فائدے کے لیے۔" (۱) عبس۔ ۲۴۔ ۳۲۔ "تو آدمی کو چاہیے اپنے کھانے کو دیکھے کہ ہم نے اچھی طرح پانی ڈالا، پھر زمین کو خوب چیرا، تو اس میں اگایا اناج اور انگور اور چارہ اور زیتون اور کھجور اور گھنے باغیچے اور میوے اور دوب، تمہارے فائدے کو اور تمہارے چوپایوں کے فائدے کو۔" (۲) غاشیہ۔ ۱۷۔ ۲۱۔ "تو کیا اونٹ کو نہیں دیکھتے کیسا بنایا گیا، اور پہاڑوں کو کہ کیسے قائم کیے گئے اور زمین کو کہ کیسی بچھائی گئی تو تم نصیحت سناؤ، تم تو یہی نصیحت سنانے والے ہو۔"

(۳) نور۔ ۴۵۔ "اور اللہ نے زمین پر ہر چلنے والا پانی سے بنایا تو ان میں سے کوئی اپنے پیٹ پر چلتا ہے اور ان میں سے کوئی دو پاؤں پر چلتا ہے، اور ان میں سے کوئی چار پاؤں پر چلتا ہے۔ اللہ بناتا ہے جو چاہے، بیشک اللہ سب کچھ کر سکتا ہے۔"

"وان لکم فی الانعام لعبرۃ نسقیکم مما فی بطونہ من بین فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربین"[1]
دوسری جگہ اُڑنے والی مخلوقات کے تحقیقی مطالعہ پر برانگیختہ کرتا ہے:
"اولم یروا الی الطیر فوقہم صافات ویقبضن ما یمسکہن الا الرحمٰن انہ بکل شیٔ بصیر"[2]
اس کے بعد یہ دیکھنا آسان ہے کہ یونانی حکمت کے خاتمہ کے بعد دنیا کی آئندہ ثقافتی قیادت کا حقدار مسیحیت نہیں بلکہ اسلام تھا۔

---

مرزا مقبول بیگ بدخشانی

# ایران میں مختلف ادوارِ حکومت کے بانی

## دیوکس (۷۰۸ تا ۶۵۵ ق-م)

ایرانِ قدیم کی پہلی حکومت آلِ ماد نے ۷۰۸ ق م میں تاسیس کی تھی۔ اس کا موسس دیوکس (DIOKES) نامی ایک شخص تھا۔ دیوکس کا مختصر سا حال لکھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان آریائی نژاد لوگوں کا ذکر کر دیا جائے جنھیں آلِ ماد کہا جاتا ہے۔

آلِ ماد ایران کے قدیم ترین باشندے تھے، جو آریائی نسل سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ لوگ وسط ایشیا سے نکل کر چراگاہوں کی تلاش میں سمرقند اور بخارا آئے لیکن یہاں کے حالات ان کے لیے سازگار نہ تھے اس لیے ان کا ایک گروہ شمالی ایران کے علاقہ میڈیا میں داخل ہوا جس میں آذربائیجان، عراقِ عجم اور کردستان کا کچھ علاقہ شامل تھا۔ آریاؤں کا ایک اور گروہ مشرقی ایران سے ہوتا ہوا جنوبی ایران کے علاقہ پارس میں آ بسا۔

آلِ ماد چھ قبیلوں پر مشتمل تھے۔ یہ لوگ شروع شروع میں ریوڑ چراتے تھے اور یہی ان کی گزر اوقات کا ذریعہ تھا۔ پھر انھوں نے کھیتی باڑی کو اپنا پیشہ بنا لیا۔ یہاں بھی انھیں چین نصیب نہ ہوا کیونکہ اہلِ آسوریہ ان پر حملے کرتے اور ان کے مویشی زبردستی ہانک کر لے جاتے تھے۔ آخر آلِ ماد کے قبائل نے آسوریوں کو مستقل طور پر باج ادا کرنے کی شرط پر ان سے مصالحت کر لی۔

دیوکس آلِ ماد کے ایک قبیلے کا فرد تھا۔ یہ فراوَرتس (Phraortes) کا بیٹا تھا جو قبیلے کے دوسرے دہقانوں کی طرح کھیتی باڑی کرتا تھا۔ دیوکس سن شعور کو پہنچا

تو اس کی ذہانت اور انصاف پسندی کی شہرت سب قبائل میں پھیلی۔ آل ماد اپنے مسائل کے حل کے لیے اس کے پاس آنے جانے لگے۔ کچھ عرصے کے بعد اس بہانے سے کہ لوگ اکثر اس کے پاس آتے ہیں اور وہ ہر شخص کے معاملات پر شخصاً توجہ نہیں دے سکتا، اس نے خلوت نشینی اختیار کر لی۔ اب یہ لوگ ایک ثالث بالخیر سے محروم ہو گئے، جو باہمی جھگڑوں کو منصفانہ طور پر طے کراتا، چوری چکاری کا سدِ باب کرتا اور بدامنی کو روکنے میں مدد دیتا تھا۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ملک میں طرح طرح کے فتنے سر اٹھانے لگے۔ اس صورتِ حال کے پیشِ نظر لوگوں نے فیصلہ کیا کہ آلِ ماد میں سے کسی کو اپنا بادشاہ بنا لیا جائے، جو ملک میں امن و امان قائم رکھے اور آسوریوں کے حملوں پر ملک کی مدافعت بھی کر سکے۔ دیوکس کے تدبر اور انصاف پسندی سے وہ پہلے سے آگاہ تھے اس لیے سب نے متفقہ طور پر اسے اپنا بادشاہ منتخب کر لیا۔ اس طرح ایران کے قدیم خاندان آلِ ماد کی حکومت قائم ہوئی۔

بعض تذکرہ نویس لکھتے ہیں کہ دیوکس کی کوئی تاریخی شخصیت نہ تھی لیکن مشہور یونانی مورخ ہیرو ڈوٹس نے اس کی تاریخی حیثیت ہونے کا ذکر کیا ہے جسے بحوالہٗ حسن پرنیا ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

دیوکس نے بادشاہ منتخب ہونے کے بعد سب سے پہلے ذاتی حفاظت کے لیے فوج منظم کی۔ اس اہم کام سے فارغ ہونے کے بعد اس نے لوگوں کو اس بات پر آمادہ کیا کہ ملک کا ایک مستحکم دار السلطنت بنایا جائے جس پر سب نے اتفاق کیا اور اس غرض کے لیے ہمدان کو منتخب کیا گیا۔

ہمدان کو آسوری تذکروں میں آمدانہ لکھا گیا ہے۔ ہخامنشی عہد کے کتبوں میں ہمدان بصورت "ہگمتان" ملتا ہے۔ یونانی اسے اکباتان لکھتے ہیں:۔ ہمدان کوہ الوند کے دامن

---

(۱) ایرانِ قدیم، ص ۴۱

میں واقع ہے جس کی بلندی سطح سمندر سے بارہ ہزار فٹ اور شہر ہمدان کی سطح سے چھ ہزار فٹ بلند ہے۔ اس کے مستحکم محل وقوع کے پیش نظر اسے دارالسلطنت بنانے کے لیے انتخاب کیا گیا تھا۔

یہاں شاہی محل تعمیر ہوا جس کے سات قلعے تھے۔ ہر قلعہ کے اردگرد ایک مضبوط دیوار بنائی گئی، جو دوسرے قلعے سے ملحق تھی۔ آخری دیوار تمام دیواروں کے اردگرد تعمیر کی گئی تھی۔ بادشاہ کا محل آخری قلعے کے اندر تھا۔ ان سات دیواروں کے رنگ جدا جدا تھے۔ بیرونی دیوار کا رنگ سفید، دوسری کا سیاہ، تیسری کا گہرا سرخ، چوتھی کا آبی، پانچویں کا ہلکا سرخ، چھٹی کا روپہلی اور ساتویں کا سنہری تھا۔ اس قسم کی رنگ آمیزی کو اہل بابل سات سیاروں کی علامات سمجھتے تھے۔ چنانچہ نمرود کے معبد کا برج انہی سات رنگوں سے مزین تھا اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ ہمدان کی دیواروں کی رنگ آمیزی میں فکر بابل کو بھی دخل تھا۔ ہیروڈوٹس دیواروں کا حجم بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ قلعہ ہمدان کی سب سے بڑی دیوار ایتھنز کی دیوار کے برابر تھی جس کے اندر تیس ہزار نفوس مقیم تھے۔

دیوکس نے آسوری بادشاہوں کی تقلید میں شاہی دربار میں حاضری کے لیے خاص آداب مقرر کیے۔ عریضے پیش کرنے کے لیے یہ حکم تھا کہ مقررہ منصب دار کے سپرد کیے جائیں تاکہ وہ بادشاہ کی خدمت میں پیش کرے۔ بادشاہ خود ان عرضداشتوں پر غور کرتا اور حکم لکھ کر ان عریضوں کو لوٹا دیتا۔ کسی جرم کے موقع پر مجرم کو دربار میں پیش کیا جاتا اور بادشاہ جرم کی نوعیت کے مطابق سزا دیتا۔

دیوکس کسی کے سامنے نہ آتا تھا خصوصاً ان لوگوں کی نظریں بادشاہ پر نہ پڑ سکتی تھیں جو مرتبے میں کبھی دیوکس کے برابر تھے یا جن کے ساتھ اس نے بچپن گزارا تھا۔ مقصد یہ تھا کہ وہ نہ دیوکس کو اپنے میں سے سمجھیں نہ دیوکس کی برتری انھیں گراں گزرے۔

دیوکس نے اپنی ۴۳ سالہ حکومت میں منتشر قبائل کو متحد اور منظم کیا جس سے ملک میں

خوش حالی کے آثار پیدا ہوئے۔ اس عرصے میں آلِ ماد بدستور آسوریوں کو خراج ادا کرتے رہے نیز سناقرب، بادشاہ آسوریہ کو بابل اور عیلام کی جنگوں سے فرصت بھی نہ ملی کہ ایران کے اس کوہستانی علاقے پر لشکر کشی کرتا اس لیے ملک میں مکمل امن و سکون قائم رہا۔

آلِ ماد کی حکومت کا موسس دیوکس اپنے جانشینوں کے لیے ایک پُر امن اور مستحکم حکومت قائم کر کے ۵۵۰ ق م میں دنیا سے رخصت ہوا۔

## کوروشِ اعظم، دورِ ہخامنشی کا بانی

### (۵۵۰ تا ۵۲۹ ق م)

آلِ ماد کا آخری بادشاہ آستیاگس (Astyages) تھا۔ جب یہ تخت نشین ہوا، آلِ ماد کی حکومت مغربی ایشیا کی عظیم ترین حکومت سمجھی جاتی تھی۔ آستیاگس کے پیشرو کیاکسارا (Cyaxares) نے آلِ ماد کی حکومت کا جاہ و جلال اس حد تک بڑھایا تھا کہ کوئی یہ نہ کہہ سکتا تھا کہ اس حکومت کے استحکام میں کبھی فرق آئے گا لیکن یہ استحکام زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکا اور ۵۵۰ ق م میں کوروشِ اعظم نے اس سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔

سائیکس[1] لکھتے ہیں کہ آستیاگس لائق باپ کا نا اہل فرزند تھا۔ اس کا بیشتر وقت سستی اور کاہلی کی نذر ہوتا تھا۔ وہ انتہائی فضول خرچ شخص تھا۔ اس کی توجہ زیادہ تر دربارِ ماد کے ظاہری شان و شکوہ پر ہی مرکوز رہی۔ درباریوں کے لیے قرمزی رنگ کی قیمتی پوشاکیں بنوائی گئیں جن کے کالروں پر زردوزی کا کام ہوتا تھا اور پہلو کے ساتھ طلائی زنجیریں معلق رہتی تھیں۔ شاہی رسوم بڑے ٹھاٹھ سے ادا کی جاتی تھیں۔ کاہنوں اور جادوگروں کو دربارِ شاہی میں بڑی

---

(۱) ہسٹری آف پرشیا، جلد اول ص ۱۲۱

اہمیت حاصل تھی۔ ان کے اقوال پر بادشاہ کا بڑا اعتقاد تھا۔ بادشاہ کا سب سے بڑا مشغلہ شکار تھا۔ اس لیے شکاری جانوروں کی پرورش کا خاص اہتمام کیا جاتا تھا۔ دربار کے اخراجات اتنے بڑھ گئے تھے کہ امرا و عوام انھیں سخت ناپسند کرتے تھے۔ ملک میں بے اطمینانی کی لہر دوڑ رہی تھی۔ غالباً یہی وجوہ تھیں کہ کوروش اعظم نے آنزان (Anshan) کی حقیر سی ریاست سے اٹھ کر جب میڈیا پر حملہ کیا تو اس نے بآسانی اس عظیم مملکت پر فتح حاصل کر لی۔

کوروش اعظم آلِ ماد کی طرح آریائی نسل سے تعلق رکھتا تھا۔ آریائی قبائل مشرقی ایران سے ہوتے ہوئے جنوبی ایران یعنی پارس کے علاقے میں آباد ہو گئے۔ ان قبائل کی ایک شاخ ہخامنشی کہلاتی تھی۔ یہ ہخامنشی عین اس وقت پارس سے نکل کر عیلام جا پہنچے جب وہاں کی حکومت کو آسوربانی پال نے ختم کیا۔ یہاں ہخامنشیوں نے عیلام کی نئی حکومت کو شکست دے کر ہخامنشی حکومت قائم کی اور شوش کو اپنا پایۂ تخت بنایا۔ کوروشِ اعظم کا تعلق انہی قبائل کے ساتھ تھا۔

کوروش اعظم سے پہلے ہخامنشی خاندان کے تین بادشاہ تیس پس (Theispes) کوروش اول اور کمبوجیہ (Cambyses) آنزان کے حکمران ہوئے۔ کوروش اعظم جس نے ایران میں ہخامنشی دور کی تاسیس کر کے دنیا کی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا کوروش دوم ہے۔

قدیم زمانے میں جس شخص نے بھی نئی سلطنت کی بنیاد ڈالی، اس کی پیدائش اور زندگی کے متعلق عموماً طرح طرح کی داستانیں مشہور ہوتی رہیں۔ کوروشِ دوم کے حالات پر بھی داستانوں کا دھندلکا چھایا ہوا ہے۔ ایک داستان مشہور یونانی مورخ ہیرو ڈوٹس نے بیان کی ہے جس کا اختصار ڈاکٹر ہادی ہدایتی کے حوالے سے درج ذیل کیا جاتا ہے۔

---

(۱) مصنف کوروش کبیر ص ۱۷

آخری ماد بادشاہ آستیاگس نے ایک رات خواب دیکھا کہ "اس کی بیٹی ماندان کے بطن سے ایک درخت پیدا ہوا ہے جس پر پتوں کی بجائے پر و بال ہیں اور اس درخت کا سایہ پورے ایشیا پر پڑ رہا ہے۔ بادشاہ نے کاہنوں سے خواب کی تعبیر پوچھی۔ انھوں نے یہ تعبیر پیش کی کہ ماندان کے بطن سے جو بیٹا پیدا ہوگا وہ آلِ ماد کی حکومت ختم کر کے پورے ایشیا پر مسلط ہو جائے گا۔

ماندان کے بطن سے لڑکا پیدا ہوا تو آستیاگس کو خواب کی تعبیر یاد آگئی جس سے وہ سخت گھبرایا۔ اور اسے ٹھکانے لگانے کے لیے اپنے ایک محرم راز شخص ہارپاگوس کے سپرد کر دیا۔ ہارپاگوس بادشاہ کے حکم سے سرتابی تو نہ کر سکتا تھا لیکن اس کے خونِ ناحق سے اپنے ہاتھوں کو رنگین بھی نہ کرنا چاہتا تھا۔ بادشاہ کے حکم کی تعمیل کے لیے اس نے نوزائیدہ بچے کو ایک گڈریے کے سپرد کر دیا جس کا نام مترادانش ( Mitradates ) تھا۔ گڈریے کے ہاں کوئی اولاد نہ تھی اور جو ہوتی وہ زندہ نہ بچتی تھی۔ گڈریا بچے کو لے کر گھر آیا۔ اسی رات اس کی بیوی نے ایک مردہ بچے کو جنم دیا تھا۔ جب اسے پتا چلا کہ اس کا شوہر کسی بچے کو ہلاک کرنے کے لیے لایا ہے تو اس سے کہا کہ بچے کو ہلاک نہ کرے اس کی پرورش وہ خود اپنا بچہ سمجھ کر کرے گی۔ ممکن ہے یہی بچہ زندہ رہ جائے۔ شوہر اس بات پر آمادہ ہوگیا۔ چنانچہ زندہ بچہ رکھ لیا گیا اور مردہ بچہ ہارپاگوس کو دکھا کر یقین دلا دیا گیا کہ ماندان کا نوزائیدہ بچہ مار دیا گیا ہے۔

گڈریے کی بیوی نے بچے کا نام کوروش رکھا اور اس کی تربیت اپنے بیٹے کی طرح کرنے لگی۔ کوروش بہت ہونہار تھا۔ ایک دن وہ اپنے ہمجولیوں کے ساتھ کھیل رہا تھا۔ کھیل ہی کھیل میں بچوں نے اسے اپنا بادشاہ منتخب کیا۔ کوروش نے بادشاہ بن کر اپنے لیے محافظ اور ایلچی مقرر کیے۔ اور حکومت کا کاروبار سنبھالا۔ اس کی اطاعت سب بچوں نے کی لیکن آلِ ماد کے ایک رئیس زادے نے کوروش کا حکم ماننے سے انکار کیا۔ کوروش نے نافرمانی کی اسے سزا دی۔ رئیس زادہ اس سزا پر سخت برافروختہ ہوا اور اپنے والد سے شکایت کی۔ رئیس دربار میں پہنچا اور گڈریے کے بیٹے کی گستاخی کی شکایت کی۔ بادشاہ نے گڈریے کو مع بیٹے کے حاضر ہونے کا حکم دیا۔ دونوں

بادشاہ کی خدمت میں پیش ہوئے۔ بادشاہ نے کوروش کو سخت سرزنش کی اور کہا "تم ایک گڈریے کے بیٹے ہو تمھیں یہ جرأت کیونکر ہوئی کہ ایک امیرزادے کو سزا دو" کوروش نے بادشاہ کو اپنے بادشاہ بننے کی داستان سنائی۔ اور کہا کسی ملک کا بادشاہ اپنے کسی باغی کو سزا دینے کا مجاز ہے تو بازی گاہ کا بادشاہ اپنے مجرم کو سزا دینے کا مجاز کیوں نہیں۔ بادشاہ اس کی باتیں غور سے سنتا رہا اتنے میں آستیاگس کی نظر اس کی پیشانی پر پڑی اور اس میں اسے خود اپنی شباہت نظر آئی۔ بادشاہ نے امیر کی دلجوئی کرکے اسے رخصت کر دیا اور گڈریے سے پوچھا کہ کیا یہ لڑکا اسی کا ہے۔ گڈریے نے حقیقت کو چھپانا چاہا لیکن بادشاہ کی تعزیر کا خوف غالب آیا اور اس نے ساری سرگزشت من وعن بیان کر دی۔ بادشاہ نے کاہنوں کو بلایا اور ماندان کے بچے کے زندہ ہونے کا حال بتایا اور ان سے خواب کے تباہ کن اثر سے محفوظ رہنے کی تدبیر پوچھی۔ انھوں نے جواب میں کہا "اگر وہ بچہ، جس کے مرنے کا حکم بادشاہ نے دیا تھا، اب تک زندہ ہے، تو سمجھ لینا چاہیے کہ اسے خدا کی حمایت حاصل ہے۔ لیکن وہ لڑکا ایک بار بادشاہ بن چکا ہے، اب دوسری مرتبہ اس کے بادشاہ بننے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے بادشاہ کو اب کسی قسم کی تشویش نہ ہونا چاہیے" کاہنوں کا یہ جواب سن کر آستیاگس مطمئن ہوگیا لیکن اس کے باوجود ہارپاگوس کی حکم عدولی پر اسے سخت غصہ تھا۔ چنانچہ اس نے ہارپاگوس کے بیٹے کو ہلاک کرا دیا۔ ہیروڈوٹس نے اس سلسلے میں یہ کراہت آمیز واقعہ بھی لکھا ہے کہ ہارپاگوس کو ایک ضیافت میں خود اسی کے بیٹے کا گوشت کھلا دیا گیا۔ ہارپاگوس کو اس حقیقت کا علم ہوا تو خاموش ہو رہا اور بظاہر اپنی فرماں برداری میں کوئی فرق نہ آنے دیا، لیکن حقیقت میں وہ اپنے بیٹے کا داغ سینے میں لیے ہوئے موقع کا منتظر رہا۔

حالات نے ہارپاگوس کے انتقام کے لیے زمین ہموار کر دی۔ اس کی مختصر سرگزشت یہ ہے کہ پارس کے آریائی قبائل اپنے آپ کو آلِ ماد سے برتر سمجھتے تھے۔ اور ان کی اطاعت کو بادلِ ناخواستہ ہی برداشت کر رہے تھے۔ اب ان کے دلوں میں قومیت کی لہر پیدا ہوئی اور وہ آلِ ماد کا جوا اتار پھینکنے کی تدبیریں کرنے لگے۔ ادھر آستیاگس کی فضول خرچی، نااہلی اور غفلت شعاری کی وجہ سے

میڈیا کے لوگوں کے دلوں میں اس کے خلاف نفرت کے جذبات موجزن ہو گئے۔ اور اس سے نجات حاصل کرنے کی فکر کرنے لگے۔

ہارپاگوس نے آستیاگس سے انتقام لینے کے لیے کوروش کے باپ کمبوجیہ سے رابطہ قائم کیا جو ریاست آنزان کا حکمران تھا۔ اس نے آل ماد کی حکومت کے داخلی حالات سے کمبوجیہ کو آگاہ کر دیا۔ کمبوجیہ کی حیثیت ایک معمولی حکمران کی تھی لیکن آلِ ماد کی حکومت کی کمزوری نے اسے حملے کی ترغیب دلائی۔ کوروش اس عرصے میں بارہا اپنی عقل و دانش اور شجاعت سے یہ ثابت کر چکا تھا کہ حکمرانی کی صفات اس میں بدرجۂ احسن موجود ہیں چنانچہ ہمدان پر حملہ کرنے کی مہم اس کے سپرد کی گئی۔

کوروش لشکر کشی کی تیاری کر رہا تھا کہ بابل کا بادشاہ نبونید ( Nabonidus ) جو آستیاگس کو اپنا دشمن سمجھتا تھا، کوروش کا حلیف بن گیا اور فوجی امداد کی پیش کش کی۔ آستیاگس کو صورتِ حال کا علم ہوا تو اس نے اپنے ہی زخم خوردہ جرنیل ہارپاگوس کو سالارِ لشکر مقرر کر کے فوجی تیاری کا حکم دیا۔

کوروش نے میڈیا پر لشکر کشی کی تو اسے یقین تھا کہ داخلی حالات آستیاگس کو فوراً ہتھیار ڈال دینے پر مجبور کر دیں گے۔ لیکن خلافِ توقع یہ جنگ تین سال تک جاری رہی اور مختلف مقامات پر لڑی گئی۔ ہارپاگوس پہلی ہی جنگ میں دشمن سے جا ملا تھا۔ آخری حملہ کوروش نے ۵۵۳ ق م میں اصطخر ( تختِ جمشید ) پر کیا۔ اس موقع پر جو جنگ ہوئی اس میں خود آستیاگس بھی شریک تھا۔ کچھ عرصہ مقابلہ کرنے کے بعد آستیاگس شریک ہو گیا۔ اور اس کی فوج نے ہتھیار ڈال دیے۔ پارسی آلِ ماد کے دارالسلطنت میں فاتحانہ داخل ہو گئے اور حکومت کے قدیمی خزانے کوروش کے تصرف میں آ گئے۔ کمبوجیہ نے بالآخر میڈیا اور پارس کی حکومت کوروش ہی کو سونپ دی۔ کوروش نے اپنے مورثِ اعلیٰ کے نام پر ہخامنشی حکومت کی تاسیس کی اور اس نے پاسارگد قبیلے کے نام پر پاسارگد شہر بسایا جہاں اس نے شاہی محلات تعمیر کرائے اور ان میں جواہرات کے خزانے منتقل

کر دیے جو اسے تختِ جمشید کی فتح پر ہاتھ لگے تھے۔ یہ خزانے سکندر اعظم کے حملے پر جوں کے توں محفوظ رہے۔

ہداتیؔ لکھتے ہیں کہ ماد قبائل نے مغلوب ہو کر پارسی حکمران کا پورا پورا ساتھ دیا اور فاتح کے تمدن کو ترقی دینے کے لیے پارسیوں کو اپنے قوانین سے آشنا کرایا۔ انھیں ابجد کے ۳۶ حروف سکھا کر آریائی زبان سے متعارف کرایا اور خاک رس کی بجائے تحریر کے لیے قلم اور چمڑے کو رواج دیا۔



## لیڈیہ کی فتح

لیڈیہ کا بادشاہ آلیات تھا جس کی وفات پر اس کا بیٹا کرزوش ( Croesus ) اس کا جانشین ہوا۔ اس نے اپنے پیشرو کی طرح سلطنت کو وسیع کرنے کی کوشش کی، اور یونانیوں کے مقبوضات جو ایشیائے کوچک میں تھے اپنی قلمرو میں شامل کر لیے۔ سارڈاس کا پایۂ تخت تھا۔ آلِ ماد کا آخری بادشاہ آستیاگس اور آلیات آپس میں قرابت دار تھے اور حلیف بھی تھے اس لیے کرزوش کو کوروش اعظم کی فتح سے تشویش ہوئی لیکن وہ ہر خطرے کا مقابلہ کرنے کو تیار رہتا۔ اس نے نئی صورتِ حال کے پیشِ نظر اپنا ایلچی تحفے تحائف دے کر اسپارٹا کے بادشاہ کے پاس بھیجا اور اسے فوجی کمک بھیجنے پر آمادہ کر لیا۔ پھر مصر کے حکمران آمازیس ( Amasis ) اور بابل کے حکمران نبونید کے پاس بھی ایلچی بھیجے اور جیسا کہ یہ حکومتیں بھی آلِ ماد کی شکست سے متاثر ہوئی تھیں، انھوں نے بھی کرزوش سے معاہدۂ دوستی کر لیا۔ اس کے علاوہ ایک ایجنٹ کو زرِ کثیر دے کر یونانی اجیروں کی فوجی خدمات حاصل کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ بظاہر صورتِ حال کرزوس کے حق میں تھی لیکن یہ ایجنٹ بھاگ کر ایران پہنچ گیا اور اس سہ گانہ اتحاد کا راز کوروش اعظم کو بتا دیا۔

---

(۱) کوروش کبیر ص ۱۵

کوروش نے پیشتر اس کے کہ کرزوش کی مدد کو اس کے اتحادی آسکتے، لیڈیہ کی طرف پیش قدمی کی ادھر کرزوش نے ایران پر حملہ کرنے کے لیے فوجیں بڑھائیں۔ دونوں بادشاہوں کی پہلی مڈبھیڑ پٹیریا ( Patria ) کے دشت میں ہوئی۔ کرزوش کو یہ انتظار رہتا کہ اتحادی کمک بھیجیں گے لیکن کمک نہ پہنچ سکی۔ کرزوش اور کوروش کی فوجوں کی جنگ دن بھر ہوتی رہی جس میں اطراف کا بہت جانی اور مالی نقصان ہوا لیکن فتح و شکست کا فیصلہ نہ ہو سکا۔ کرزوش نے یہ دیکھ کر کہ اس کی فوج کی تعداد ایرانیوں سے کم ہے پسپا ہو جانا مناسب سمجھا۔ اسے یہ خیال تھا کہ کوروش شدت سرما کی وجہ سے سارد کی طرف پیش قدمی نہیں کر سکے گا اور کرے بھی تو پیچھے سے اسے بابل کی طرف سے حملے کا خطرہ ہوگا۔ اس عرصے میں مصریوں، بابلیوں اور اسپارٹا والوں کے لشکر بھی پہنچ جائیں گے۔

### فتح سارد

سارد واپس پہنچ کر کرزوش نے اتحادیوں کے پاس اپنے سفیر بھیجے اور تقاضہ کیا کہ پانچ ماہ کے عرصے میں کمک لازماً بھیج دی جائے۔ ادھر کوروش نے بابل کے بادشاہ نبونیڈ سے مذاکرات شروع کیے اور ان کے مابین معاہدہ طے ہو گیا۔ کوروش عقبی حملے سے مطمئن ہو کر آگے بڑھا۔ کرزوش اس خیال سے مطمئن ہو بیٹھا تھا کہ ایسے موسم میں جب کہ پہاڑوں کی چوٹیاں برف پوش ہیں، کوروش پیش قدمی نہ کر سکے گا اور موسم سرما کسی محفوظ مقام پر گزارنے پر مجبور ہوگا۔ اس لیے جنگی تیاریوں میں عجلت کی ضرورت محسوس نہ کی یہاں تک کہ یونان کے اجیر سپاہی جو عارضی طور پر رکھے گئے تھے، وہ بھی واپس بھیج دیے۔ لیکن کوروش کی راہ میں نہ برف کے طوفان حائل ہو سکے نہ پہاڑوں کی تنگ گھاٹیاں اسے روک سکیں۔ وہ راستے کی مشکلات کو عبور کرتا ہوا لیڈیہ کی حدود میں آپہنچا اور سارد کی طرف پیش قدمی جاری رکھی۔ کرزوش کو اچانک کوروش کے آنے کی خبر ملی تو اس کی حیرت اور دہشت کی کوئی انتہا نہ تھی۔ دشمن سر پہ آپہنچا تھا لیکن موسم بہار سے پہلے اتحادیوں کی طرف سے کمک کے پہنچنے کا کوئی امکان نہ تھا۔ اب اس کے

سوا اور کوئی چارۂ کار نہ رہا کہ دشمن سے جنگ کرنے کے لیے اپنی سپاہ فوج لے کر میدان میں
نکلے چنانچہ سارڈیس کی مشرقی سمت ہرمُس کے میدان میں اطراف کے لشکروں نے صف کشی کی۔
کوروش جانتا تھا کہ لیڈیا کی سوار فوج کو ایرانی فوج پر برتری حاصل ہے اس لیے اس نے اپنے فوجی
جرنیل ہارپاگس کے مشورے پر عمل کیا اور باربرداری کے اونٹ اگلی صفوں میں لا کھڑے کیے۔
کرزوش کے گھوڑے انھیں دیکھ کر بدکے اور بے لگام ہو گئے۔ آخر انھیں گھوڑوں سے اتر کر پیدل
اور دست بدست جنگ کرنے لگے۔ انھوں نے جم کر مقابلہ کیا لیکن بالآخر ایرانیوں کے سامنے
نہ ٹھہر سکے۔ ایرانیوں نے پے بہ پے حملے کر کے انھیں پسپا کر دیا۔ ناچار کرزوش کا لشکر سارڈیس
کے قلعے میں محصور ہو گیا۔ قلعہ بہت محفوظ تھا اور اس کے اردگرد کی فصیل نہایت مستحکم تھی۔ ایک
طرف پہاڑ کی چوٹی تھی جو ایک دم بلند ہو گئی تھی اور اس طرف سے گزرنا ممکن نہ تھا اس لیے اس
حصے کو مستحکم کرنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی تھی۔ محاصرہ چالیس دن تک جاری رہا لیکن محصور فوج
ہتھیار نہ ڈالے۔ کوروش نے صورتِ حال سے متاثر ہو کر اعلان کیا کہ جو ایرانی جانباز سب سے
پہلے قلعے میں داخل ہوگا اسے بیش بہا انعام دیا جائے گا۔ آخر ایک دن اتفاق ایسا ہوا کہ محصورین
میں سے ایک سپاہی کے سر کا خود پہاڑی کی جانب نیچے گرا اور وہ بڑی تیزی سے دیوار سے
کودا اور خود اٹھا کر پھر دیوار پر چڑھ گیا اور قلعہ میں اتر گیا۔ ایک ایرانی دیکھ رہا تھا۔ وہ اپنے
ہم وطنوں کو صورتِ حال بتا کر اسی غیر محفوظ مقام سے کود کر شہر میں داخل ہو گیا۔
اس کے پیچھے پیچھے آن کی آن میں بہت سے ایرانی بھی کود گئے۔ اور شہر کا دروازہ کوروش کے لیے کھول
دیا گیا۔ پورا لشکر شہر میں داخل ہو گیا اور اب محصورین کے لیے ہتھیار ڈالنے کے سوا اور کوئی چارہ
نہ تھا۔

کرزوش شکست کی ذلت برداشت کرنے کی بجائے جلتے ہوئے الاؤ میں کودنا چاہا۔ کوروش
کو معلوم ہوا تو اس نے فوراً آگ بجھا دینے کا حکم دیا اس طرح کرزوش کو نذرِ آتش ہونے سے
بچا لیا گیا۔

سارڈ کی فتح کے بعد ایشیائے کوچک کے یونانی مقبوضات بھی کورش کے تسلط میں آ گئے۔ ان مقبوضات کی حکومت ہارپاگوس کے سپرد کر دی گئی اور سارڈ کا حکمران کورش نے اپنے ایک معتمد خاص پارسی تابال ( Tabal ) کو بنایا اور ہمدان واپس چلا گیا۔

ان فتوحات کے بعد کورش نے مشرق کا رخ کیا اور ۵۴۵ تا ۵۳۹ ق م میں بحیرۂ خزر اور ہند کے مابین بسنے والی اقوام سے جنگ میں مصروف رہا۔ اس عرصے میں اس نے بلخ، مرد اسُغد اور دریائے سیحون تک کا سب علاقہ مسخر کر لیا پھر سیستان اور مکران کو بھی اپنی مملکت میں شامل کیا۔

## تسخیرِ بابل

بابل کو بخت نصر ( Nebuchandnezzar ) نے ایک عظیم سلطنت بنایا تھا۔ اب وہاں کا حکمران بخت نصر کا داماد نبونید تھا۔ یہ حکمران بابل کے کاہنوں کے زیر اثر تھا۔ اس کی زیادہ تر توجہ آثار قدیمہ کی طرف تھی۔ اس کی بڑی مصروفیت یہ تھی کہ کھدائی کرا کر قدیم معبدوں کے آثار نکلوائے اور یہ معلوم کرے کہ ان کی تعمیر کن بادشاہوں نے کرائی اور کب کرائی۔ اور پھر ان معبدوں کو از سرِ نو تعمیر کرائے۔ یہ شوق اسے مہلت نہ دیتا تھا کہ امور سلطنت کی طرف توجہ دے۔ اس لیے حکومت کی باگ ڈور اس نے اپنے بیٹے بالشزر ( Balshazzar ) کے ہاتھوں میں دے رکھی تھی۔

نبونید نے اُور، اُدوک اور ایریدو نام کے دیوتاؤں کو بابل میں منگوا لیا تھا جس کی وجہ سے اکثر کاہن اس کے مخالف ہو گئے۔ ان کو یقین تھا کہ بابل کے دیوتاؤں کا خدا مردوک نبونید کی اس حرکت سے ناراض ہے۔ چنانچہ اب وہ اس کی تباہی کی پیش گوئیاں بھی کرنے لگے تھے۔

نبونید کو کورش کے تسلط کی وجہ سے اب تشویش لاحق تھی۔ چونکہ بابل کی تمام شاہراہوں کے لیے خطرہ پیدا ہو گیا تھا، جن کے ذریعے دنیا بھر کی دولت بابل کے خزانوں

میں آتی رہتی تھی۔ ساتھ ہی اسے کوروش کے حملے کا اندیشہ بھی بے چین رکھتا تھا۔

کوروشِ اعظم ایسا بادشاہ اپنی ہمسائگی میں بابل کی طاقتور خودمختار حکومت کو برداشت نہ کرسکتا تھا۔ چنانچہ وہ ۵۲۹ ق م میں بابل پر حملہ کرنے کی تیاریاں مکمل کر کے دجلہ کے کنارے کنارے آگے بڑھتا آیا۔ کوروش کو احساس تھا کہ بابل دفاعی لحاظ سے بہت مستحکم شہر ہے اس کے اردگرد بخت نصر کی بنائی ہوئی ناقابلِ تسخیر فصیل ہے۔ یہ فصیل ایران اور بابل کے مابین باہمی سرحد تھی۔ کوروش اگر سرزمین بابل میں پہنچنے کے لیے یہی راستہ اختیار کرتا تو اسے کافی عرصہ دیوار کے سائے میں انتظار کرنا پڑتا۔ دوسری طرف دریائے دجلہ حائل تھا جس کو عبور کرنا ممکن نہ تھا۔ آخر جب دجلہ میں پانی کم ہوگیا تو کوروش کے حکم سے دجلہ کا رخ موڑ دیا گیا اور اس طرف سے ایرانی لشکر سرزمین بابل میں داخل ہوگیا۔ شمالی طرف سے کوروش نے بابل کی مشہور چھاؤنی اپیس ( Opis ) پر حملہ کیا۔ جنوبی سمت میں کوروش کا جرنیل گبریاس (Gobryas) بڑھا جہاں نبونید خود لشکر لیے موجود تھا۔ گبریاس بابلی لشکر کو پسپا کر کے بلا روک ٹوک شہر بابل میں داخل ہوگیا۔ اور فتح یاب کوروش کی بادشاہت کا اعلان کر دیا گیا۔ کوروش جب خود بابل میں داخل ہوا تو اہل بابل نے اسے نجات دہندہ سمجھ کر اس کے قدموں پر آنکھیں بچھائیں۔ کوروش نے فرمان صادر کیا کہ کسی قسم کی لوٹ مار نہ کی جائے اور معبدوں کا پورا پورا احترام کیا جائے۔ یہاں صرف یہ ناخوشگوار واقعہ پیش آیا کہ نبونید کے بیٹے بالشزر نے اطاعت سے منہ موڑا اس لیے گبریاس نے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اس فتح کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں کہ ایک مقدس شہر جس کے دیوتاؤں کے احکام دنیا بھر میں مانے جاتے تھے اور جس کے تمدن کے ڈنکے چار دانگ عالم میں بجتے تھے، اتنی جلدی اور بغیر کسی مزاحمت کے غیر ملکی حکمران کے ہاتھ میں چلا گیا۔

## یہودیوں کی تالیفِ قلوب

کچھ عرصہ پہلے ۵۸۶ ق م میں بخت نصر نے بیت المقدس کو فتح کر کے یہودیوں کے مشہور معبد سلیمان کو تباہ کیا تھا۔ اور یہودیوں کے بادشاہ اور اس کے خاندان کی تذلیل میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی تھی۔

اسی پر اکتفا کی کہ وہ ہزار ہا خانماں برباد یہودیوں کو اسیر کر کے بابل لے آیا تھا، جو بابل کی فتح کے وقت بابل ہی میں مقیم تھے۔ ان کے روحانی پیشوا بشارت دیا کرتے تھے کہ خدا جلد ہی ایک ایسے شخص کو بھیجے گا جو قوم یہود کو اہل بابل کی اسیری سے نجات دلائے گا اور بہت جلد یہودی قوم اپنے گھروں کو واپس ہو جائے گی۔ آخر کورش نے انھیں نجات دلائی اور حکم دیا کہ جو یہودی اپنے وطن کو واپس جانا چاہیں انھیں نہ روکا جائے اور معبد سلیمان کو جسے بخت نصر نے تباہ کیا تھا خزانۂ حکومت سے از سر نو تعمیر کرا دیا جائے۔ سونے چاندی کے برتن جو مال غنیمت کے طور پر لائے گئے تھے لوٹا دیے جائیں۔ کورش کا یہ فرمان سن کر یہودی مرد و زن، آقا و غلام سب بیت المقدس چلے گئے۔ کورش کو جب یقین ہو گیا کہ بابل کے لوگ ایرانی حکومت کے وفادار رہیں گے تو گبریاس کو وہاں کی حکومت سونپ کر ایران واپس چلا گیا۔

### کورش کی وفات

کورش کی زندگی کی آخری مہم کے متعلق کوئی مستند بات معلوم نہیں ہو سکی۔ سر پرسی سائیکس نے صرف اسی قدر لکھا ہے[1] کہ وہ وسط ایشیا میں بغاوت فرو کرنے کے لیے گیا تھا لیکن اس مہم میں ۵۲۹ ق م میں ہلاک ہو گیا۔

اس کی وفات کے متعلق متعدد روایات بیان کی گئی ہیں۔ سائیکس ہیرودوت کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ کورش نے ماساژات (Massagetae) قبائل کی ملکہ تومیرس (Tomyris) کو اپنے حلقۂ زوجیت میں لانا چاہا لیکن اس نے اس عظیم فاتح کی خواہش کو پائے حقارت سے ٹھکرا دیا۔ اس پر برافروختہ ہو کر اس نے تومیرس کے علاقے پر لشکر کشی کی۔ ملکہ کے ہراول دستے پسپا ہو گئے اور اس کا بیٹا جو ولی عہد تھا اسیر ہو گیا اور بالآخر اس نے خودکشی کر لی لیکن ملکہ نے ہمت نہ ہاری اور اس کی فوجوں نے ایک دوسرے میدان جنگ میں صف آرائی کر کے

---

(۱) ہسٹری آف پرشیا، حصہ اول، ص ۱۵۲

نہایت بے جگری سے کوروش کا مقابلہ کیا جس میں یہ فاتحِ عظیم ہلاک ہوگیا۔ اس کی لاش ۵۲۹ ق م میں پازارگدلائی گئی۔ جہاں ابدی نیند سونے کے لیے اسے دفن کر دیا گیا۔ اس کا مقبرہ پازارگد کے نزدیک واقع ہے۔ یہ مقبرہ اب تک قائم ہے اور مشہد مادرِ سلیمان کے نام سے مشہور رہا ہے۔

## ہخامنشی دور کے بانی کے خصائل

تاریخ قدیم میں کوروش اعظم کو بہت ممتاز درجہ حاصل ہے۔ وہ ان چند عظیم بادشاہوں میں سے تھا جنھیں دنیا کبھی فراموش نہیں کر سکتی۔ عہد قدیم و جدید کے مورخ اسے کوروش اعظم کے لقب سے خطاب کرتے ہیں اور اسے ہخامنشی دور کا بانی لکھتے ہیں۔ اس کی سلطنت دریائے سیحوں سے لے کر بحیرۂ احمر تک پھیلی ہوئی تھی۔ کوروشِ اعظم کی شہرت محض سلطنت کی وسعت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ اس کے خصائل کی وجہ سے تھی۔ اس کی سیاست ظلم و ستم کی بجائے مہر و محبت پر مبنی تھی۔ اس سے پہلے آسور کے بادشاہ اپنی وحشت و بربریت پر ناز کیا کرتے تھے۔ وہ اس بات پر فخر کرتے تھے کہ جس سلطنت پر انھوں نے فتح پائی اس کے آثار صفحۂ ہستی سے مٹا دیے۔ ہزاروں کی زبانیں حلق سے کھنچوا دیں، ہزاروں کے سر کٹوا کر ان کے مینار کھڑے کیے۔ ملکوں کو اس طرح زیر و زبر کیا کہ وہاں کسی حیوان کی آواز بھی سنائی نہیں دیتی تھی۔ آسوری فاتحین حریفوں کے بچوں تک کو زندہ جلا دیتے تھے۔ بابل اور مصر کے بادشاہوں کا طریقِ کار بھی کچھ مختلف نہ تھا لیکن کوروش نے اس ظالمانہ سیاست کو پہلی مرتبہ بدلا۔ اس نے جس بادشاہ پر فتح پائی اسے قتل نہیں کیا اور نہ اس کے لواحقین کا خون بہایا۔ جس شہر کو مسخر کیا وہاں کے باشندوں کو امن و امان کی ضمانت دی۔ معبدوں کا ہمیشہ احترام کیا۔ مفتوح قوم کے جو معبد تباہ ہوئے انھیں از سرِ نو تعمیر کرایا۔ غاصب حکمرانوں نے مغلوب اقوام سے جو مال و متاع چھینا وہ کوروش اعظم نے انھیں لوٹا دیا۔ چنانچہ بنی اسرائیل کے پانچ

---

(۱) دارِ کوروش اعظم سے پہلے یہ شہر ہخامنشی بادشاہوں کا پایۂ تخت تھا اب یہی شہر مشہد مرغاب کے نام سے موسوم ہے۔

ہزار چار سو چاندی سونے کے برتن بنی اسرائیل کو لوٹائے۔ اس نے لیڈیہ کے بادشاہ پر فتح پائی تو اسے قتل نہیں کیا۔ نبونید بادشاہِ بابل نے آگ میں کود کر خودکشی کرنی چاہی لیکن اسے زندہ نکلوا لیا گیا۔ یہاں تک کہ جب اطاعت سے روگردانی کرنے کی وجہ سے نبونید کا بیٹا بالشزر گبریاس کے حکم سے قتل کیا گیا تو کوروش نے ایرانی لشکر اور دربار کو اس کا ماتم منانے کا حکم دیا۔[1]

کوروش ماہر سیاستدان تھا۔ کرزوش پر اس نے جو فتح پائی اس کے سیاسی شعور کا ثبوت تھا۔ بابل پر اس کا حملہ اس کے حزم و احتیاط اور دوربینی کا شاہد ہے۔ بابل میں داخل ہونے کے لیے دریائے دجلہ کا رُخ موڑنا ایک فوق العادۃ کام تھا لیکن یہ بھی اس کے تدبر سے انجام پذیر ہوا۔ وہ فنونِ جنگ کا ماہر تھا۔ اس نے فوج میں وہ روح پیدا کر دی تھی جو بڑی سے بڑی مہم میں اس کا ساتھ نہ چھوڑتی تھی۔ کونت گوبی نو (Conte de Gobineau)[2] اس بادشاہ کی تعریف میں لکھتا ہے کہ کوروش کی اس دنیا میں کوئی مثال نہیں ملتی۔ وہ ایک سیح تھا، ایک جوانمرد تھا اور دوسروں پر برتری حاصل کرنا اس کا مقدر تھا۔

---

(۱) ایران باستان مصنفہ حسن پیرنیا جلد اول ص ۴۷۶

(۲) ایران باستان ص ۴۷۷

رفیع اللہ

# طلاقِ ثلاثہ بیک مجلس

عائلی قوانین کا آرڈی نینس چند معمولی خامیوں کے باوجود اس وقت ہمارے معاشرے کی عائلی اصلاحات کے لیے نہایت ضروری ہے لیکن معلوم نہیں کیوں ہمارے بعض علماء نے اس کی مخالفت میں ایسا ماحول پیدا کر دیا ہے کہ عامۃ الناس طلاق کے مسنون طریقے[1] کو غیر اسلامی سمجھنے لگے ہیں اور طلاقِ بدعت کو عین اسلامی۔ اگر ان کی یہ غلط فہمی دور کرنے کی کوشش کی جائے تو جواب ملتا ہے کہ اگر یہ طریقہ واقعی اسلامی ہوتا تو علما اس کی مخالفت کیوں کرتے۔ کسی کو اگر اس بیان میں شک ہو تو وہ اپنے قرب و جوار میں عائلی قوانین سے دلچسپی رکھنے والے کسی عام آدمی سے پوچھ کر اپنی تسلی کر سکتا ہے۔ اس بارہ میں اگر علماء سے شکایت کی جائے تو وہ فرمائیں گے کہ ہم نے تو صرف یہ کچھ کہا تھا:۔

"بلاشبہ یہ چیز[1] بعض فقہی مذاہب کے نزدیک درست ہے لیکن حنفی مذہب کے خلاف ہے۔ حنفی مذہب میں اگر تین طلاقیں بیک وقت دی گئی ہوں تو اس سے طلاق مغلظ واقع ہو جاتی ہے اور مطلقہ عورت سے اس کا سابق شوہر نہ تو عدت کے اندر رجوع کر سکتا ہے اور نہ عدت گزر جانے کے بعد اس کے ساتھ پھر نکاح کر سکتا ہے جب تک اس کی تحلیل[2] نہ ہو جائے۔ اس ملک کے باشندوں کی عظیم اکثریت حنفی ہے۔ ان حنفی باشندوں کو جو اعتماد ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور مذہب حنفی کے ائمہ و فقہاء کے علم و تقویٰ پر ہے وہ اعتماد

---

(۱) یعنی طلاق کا سنت طریقہ (۲) عوام جسے حلالہ کے نام سے جانتے ہیں

آج کل کے قانون سازوں پر نہیں ہے۔"

(عائلی قوانین پر علماء کے اعتراضات صفحہ ۱۸)

عوام کے لیے اس سے زیادہ کہنے کی کیا ضرورت تھی۔ وہ تو پہلے ہی بیک وقت تین طلاق دینے کو اصل طلاق سمجھتے تھے مولانا مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں "آج کل عام جہالت کی وجہ سے ہر طلاق دینے والا تین ہی طلاق دیتا ہے اور عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ تین سے کم میں طلاق مکمل نہیں ہوتی۔"

(عائلی قوانین پر مختصر تبصرہ صفحہ ۶۲)

اور جب یہ کہہ دیا جائے کہ یہ حنفی مذہب کے خلاف ہے تو عامۃ الناس کا اس میں کیا قصور ہے کہ وہ اس کو غیر اسلامی سمجھنے لگیں۔ حالانکہ جس چیز کو حنفی مذہب کے خلاف کہا جا رہا ہے وہ حنفی مذہب کے نزدیک طلاق دینے کا احسن طریقہ ہے۔

علماء کے مندرجہ بالا اعتراض کے آخری فقرہ سے ایک بہت بڑی غلط فہمی پیدا ہو گئی اور عوام یہ سمجھنے لگے کہ طلاق دینے کا صحیح طریقہ وہی ہے جو حنفی فقہ میں ہے اور جو اصلاح کی جا رہی ہے وہ آج کل کے قانون سازوں کی کوشش ہے۔ گویا کہ سلف صالحین کو اس مسئلہ سے کوئی تعلق ہی نہیں رہا ہے۔ حالانکہ سلف صالحین کی ایک بڑی جماعت کا صرف یہی مسلک ہے اور وہ طلاقِ بدعت کو بالکل ناجائز سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس جو ائمہ طلاقِ ثلاثہ کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی اسے بدعت ہی شمار کرتے ہیں۔ اور اس کے شرعی اثر کو بطور سزا قائم رکھتے ہیں۔ ان صالحین امت کا مسلک نقل کرنے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ طلاق مسنونہ اور طلاقِ بدعت کے فرق کو واضح کر دیا جائے۔

## مسنون طلاق اور طلاقِ بدعت میں فرق

اس وضاحت کے لیے بھی ہم اپنی طرف سے ایک لفظ بھی نہیں کہتے بلکہ وہی نقل کر دیتے ہیں جو مولانا مفتی محمد شفیع نے اس بارہ میں لکھا ہے۔ فرماتے ہیں:-

"تین طلاق بیک وقت دینا قرآن وسنت کی رو سے گناہ اور ایک مکروہ عمل ہے جس تک پہنچنا منشار قرآن کے خلاف ہے۔ کیونکہ قرآن کریم نے واضح طور پر یہ بتلا دیا کہ طلاق دینے کا صحیح اور جائز طریقہ یہ ہے کہ دو مرتبہ تک دی جاسکتی ہے (الطلاق مرتان) اس کے بعد تیسری طلاق کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے جائز طریقہ سے تجاوز کر کے تیسری طلاق دے ہی دی تو اب اس کی سزا یہ ہے کہ دوسری شادی اور پھر اس سے جدائی کے بغیر ان کا آپس میں تجدید نکاح بھی نہ ہو۔"

(عائلی قوانین پر مختصر تبصرہ صفحہ ۶۳)

اس کے بعد یہ غلط فہمی دور ہو جانی چاہیے کہ یہ آج کل کے قانون سازوں کا کارنامہ ہے۔ صالحین امت کی ایک بڑی جماعت اس طرف گئی ہے۔ علامہ شوکانی فرماتے ہیں:۔

وذہبت طائفۃ من اہل العلم الی ان الطلاق لا یتبع بالطلاق بل تقع واحدۃ فقط۔ و قد حکی ذلک صاحب البحر عن ابی موسی وروایۃ عن علی علیہ السلام وابن عباس وطاؤس وعطاء وجابر بن زید والہادی والقاسم والباقر والناصر واحمد بن عیسیٰ وعبداللہ بن موسی بن عبداللہ وروایۃ عن زید بن علی والیہ ذہب جماعۃ من المتاخرین منہم ابن تیمیہ وابن القیم وجماعۃ من المحققین و قد نقلہ ابن مغیث فی کتاب الوثائق عن محمد بن وضاح ونقل الفتوی بذلک عن جماعۃ من مشائخ قرطبۃ کمحمد بن تقی ومحمد بن عبدالسلام وغیرہما۔ ونقلہ ابن المنذر عن اصحاب ابن عباس کعطاء وطاؤس وعمر بن دینار وحکاہ ابن مغیث ایضاً ذلک الکتاب عن علی وابن مسعود وعبدالرحمٰن بن عوف و الزبیر وذہب بعض الامامیۃ الی انہ لا یقع بالطلاق المتتابع شئ لا واحدۃ ولا اکثر منہا وقد حکی ذلک عن بعض التابعین وروی عن ابن علیۃ وہشام بن الحکم وبہ قال ابوعبیدۃ وبعض اہل الظاہر و سائر من یقول ان الطلاق البدعی لا یقع۔"

(نیل الاوطار جلد ششم ص ۲۳۱)

(ترجمہ) اہل العلم کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ ایک ساتھ منہ سے ایک سے

زیادہ طلاقیں کہنے سے صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ صاحب البحر نے بیان کیا ہے کہ حضرت ابو موسیٰ نے ایک روایت میں حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت طاؤسؒ، حضرت عطاءؒ، حضرت جابر بن زیدؒ، امام الہادیؒ، امام القاسمؒ، امام الباقرؒ، امام الناصرؒ، اور احمد بن عیسیٰ، عبداللہ بن موسیٰ بن عبداللہ اور حضرت زید بن علیؓ کا یہی مسلک نقل کیا ہے۔ اور علمائے متاخرین کی ایک جماعت کا بھی یہی مسلک ہے جن میں حضرت امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیم اور محققین کی ایک جماعت شامل ہے۔ ابن مغیث نے کتاب الوثائق میں محمد بن وضاح کا یہی مذہب نقل کیا ہے اور الغمزی نے قرطبہ کے علماء کی ایک جماعت مثلاً محمد بن بقی اور محمد بن عبدالسلام وغیرہما سے یہی نقل کیا ہے اور ابن المنذر نے حضرت ابن عباسؓ کے تلامذہ حضرت عطاء اور حضرت طاؤس اور حضرت عمر بن دینار سے یہی نقل کیا ہے اور ابن مغیث نے اسی کتاب میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت الزبیرؓ کا یہی مسلک نقل کیا ہے۔

امامیہ کے بعض علماء کے نزدیک طلاق متتابع سے ایک طلاق بھی واقع نہیں ہوتی، اور بعض تابعین سے بھی یہی منقول ہے اور ابن علیہ اور ہشام بن الحکم سے بھی یہی روایت کیا گیا ہے اور ابو عبیدہ اور بعض اہل الظاہر اور دوسرے تمام اہل العلم کے نزدیک طلاقِ بدعت بالکل واقع ہی نہیں ہوتی۔"

اس کے برعکس جن اکابر امت کے نزدیک طلاق بدعت جائز ہے انھوں نے طلاق کے مسنون طریقہ کی کبھی مخالفت نہیں کی۔ اور نہ کبھی یہ کہا کہ یہ حنفی مذہب کے خلاف ہے۔ بلکہ خود حنفی فقہ کے ائمہ نے یہ تصریح کی کہ طلاق دینے کا احسن طریقہ یہی ہے۔ اور طلاق مغلظ (یعنی بیک مجلس تین طلاقیں دینا) کے شرعی اثر کو بطور سزا قائم رکھا ہے تاکہ رفتہ رفتہ طلاقِ بدعت کا طریقہ ہی ختم ہو جائے۔ یعنی ہمارے بزرگ تو طلاقِ بدعت کو ختم کر کے طلاق کے سنت طریقہ کو رواج دینا چاہتے تھے اور آج کل کے علماء کا مطالبہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ مسنون

طریقہ ختم کر کے طلاقِ بدعت کا رواج چاہتے ہیں۔

ہم شروع میں مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کی یہ عبارت نقل کر چکے ہیں کہ "تین طلاق یک وقت دینا قرآن و سنّت کی رو سے گناہ اور مکروہ عمل ہے جس تک پہنچنا منشائے قرآن کے خلاف ہے"۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے طلاق میں جن مصالح کا خیال رکھا ہے یعنی رجعت وغیرہ وہ طلاقِ بدعت میں یک قلم ختم ہو جاتے ہیں۔ یہ عام مشاہدہ ہے کہ تین طلاق دینے کے بعد طلاق دینے والے کو ہوش آتا ہے۔ لیکن طلاقِ بدعت کی وجہ سے اس کے لیے رجوع کرنے کا دروازہ بھی بند ہو چکا ہوتا ہے۔ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں:

"اور یہ بات بھی عام طور پر مشاہدہ میں آتی ہے کہ تین طلاق کے بعد جب ہوش آتا ہے تو فریقین آپس میں مصالحت کے لیے تیار ہوتے ہیں مگر بات ہاتھ سے نکل چکی ہوتی ہے"

(عائلی قوانین پر مختصر تبصرہ صفحہ ۶۲)

اسی برائی کے تدارک کے لیے تو شریعت نے رجعت کا حکم دیا ہے۔ جو طلاق ثلاثہ کی صورت میں مفقود ہے۔ فقہا کے نزدیک رجعت فرض ہے اور مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک تو حاکم وقت رجعت کرانے میں جبر سے بھی کام لے سکتا ہے۔

"یفترض علیہ ان یرجعہا لانہ قد فعل معصیۃً فیجب علیہ الاقلاع عنہا۔ فان امتنع ہدّدہ الحاکم بالسجن وان لم یفعل فان اصرّ بعد ذلک بجنہ فان اصرّ بعد السجن ہدّدہٗ بالضرب فان امتنع بعد التہدید ضربہ بالسوط بحسب مایراہ مفیداً۔ فان امتنع بعد ذلک کلہٗ ارتجعہا الحاکم بان یقول ارتجعت لہٗ زوجتہٗ"۔

(الفقہ علی المذاہب الاربعہ جلد ۴، ص ۳۰۸ مبحث ما یترتب علی الطلاق البدعی من الاحکام)

(ترجمہ) اس پر فرض ہے کہ وہ ایسی طلاق کی صورت میں رجوع کرلے کیونکہ وہ اللہ تو

کی نافرمانی کا مرتکب ہوا ہے۔ جس کا دُور کرنا اس پر واجب ہے۔ لیکن اگر وہ رجوع سے انکار کر دے تو حاکم اسے قید کرنے کی دھمکی دے۔ اس دھمکی کے بعد اگر پھر اسے اصرار ہو تو اسے قید کر دے۔ قید سے بھی نہ ملنے تو اسے جسمانی سزا کا ڈرا وا دے اور اگر پھر بھی نہ مانے تو اسے کوڑوں کی سزا دے جتنا کہ مفید سمجھے۔ اور اگر اس سب کچھ کے بعد بھی وہ نہ مانے تو پھر حاکم خود زبردستی رجوع کرا دے یہ کہتے ہوئے کہ میں نے اس کی رجعت کرا دی ہے۔

یہاں پر ایک نکتہ بھی ملحوظِ خاطر رہے۔ آج کل کے علمار کا فرمانا ہے کہ طلاق ہر شخص کا ذاتی معاملہ ہے جس میں کوئی دخل نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن ہمارے ائمہ کے نزدیک دخل دینا تو کجا رجعت کے لیے حکومت کو جبر کرنے کا اختیار بھی حاصل ہے۔

شریعت نے ہمیں جو آسانیاں عطا کیں ہم نے ان سے فائدہ اٹھانے کی بجائے اپنے آپ کو محروم کر دیا تو اس سلسلے میں مشکلات کا پیدا ہونا یقینی تھا۔ اس کا علاج پھر اس سے بھی زیادہ ایک مکروہ عمل کے ساتھ کیا گیا جو عوام کے نزدیک 'حلالہ' کے نام سے مشہور ہے۔ یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ "حلالہ" جاہل علما کا بنایا ہوا مسئلہ ہے۔ بلکہ یہ حنفی فقہ کا اہم مسئلہ ہے اور طلاقِ ثلاثہ اور اس کا ایک ہی حکم ہے۔ حنفی فقہ کی ہر کتاب میں یہ حکم موجود ہے۔

واذا تزوجها بشرط التحلیل فالنکاح مکروہٌ لقولہ علیہ السلام لعن اللّٰہ المحلل والمحلل لہ وہذا ہو محملہٗ فان طلقھا بعد وطیھا حلت للاول بوجود الدخول فی نکاح صحیح (ہدایہ اولین مجیدی ص ۳۷۶)۔

یعنی اگر حلالہ کرنے کی شرط سے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ مکروہ عمل ہے۔ کیونکہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللّٰہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لیے حلالہ کیا جائے دونوں پر لعنت بھیجی ہے۔ اور اس سے مراد یہی حلالہ ہے۔ تاہم اگر اس (حلالہ کے نکاح) کے بعد کوئی شخص عورت سے ہم بستری کرنے کے بعد اسے طلاق دیدے تو وہ پہلے طلاق

دینے والے شخص کے لیے حلال ہو جائے گی۔ کیونکہ دخول نکاح صحیح میں ہوا ہے۔

اب جب کہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک طلاق ثلاثہ اور حلالہ کا ایک ہی حکم ہے کہ مکروہ عمل ہونے کے باوجود دونوں جائز ہیں تو کیا علماء اس کے جواز اور نفاذ کے لیے بھی وہی کچھ فرمائیں گے جو طلاق ثلاثہ کے متعلق فرما چکے ہیں کہ:

اس ملک کے باشندوں کی عظیم اکثریت حنفی ہے۔ ان حنفی باشندوں کو جو اعتماد امام ابو حنیفہؒ اور مذہب حنفی کے ائمہ و فقہا کے علم و تقویٰ پر ہے وہ اعتماد آج کل کے قانون سازوں پر نہیں (علماء کے اعتراضات ص ۱۸)

برِ عظیم پاک و ہند میں طلاقِ بدعت کو ختم کرنے کے لیے اہل حدیث علماء نے جو مہم شروع کی اس کی ایک بڑی وجہ تو یہی تھی کہ لوگ حلالہ کی برائیوں سے تنگ آچکے تھے۔ اور چونکہ ان کا مسلک سنّت پر مبنی تھا اس لیے کھلے بندوں ان کی مخالفت بھی نہ کی جا سکتی تھی۔ حلالہ کے واقعات کو تو وہ خوب اجاگر کرتے جس سے خود حنفی علماء بھی شرم محسوس کرنے[1]۔ چنانچہ ان کی کوششوں کا ایک بہت بڑا فائدہ یہ تو ضرور ہوا کہ حنفی علماء نے بھی چپکے چپکے ان کے مسلک کو تسلیم کر لیا اور مختلف دارالافتاء سے اس مسلک کے حق میں فتاویٰ جاری ہونے لگے۔ ان میں ایک فتویٰ جو دارالافتاء مدرسہ امینیہ دہلی سے شائع ہوا تھا اس کا کچھ حصہ ہم بھی نقل کرتے ہیں۔

. . . . . بوجہ شدتِ ضرورت و خوفِ مفاسد کے اگر طلاق ثلاثہ دینے والا ان بعض علماء کے قول پر عمل کرے گا جن کے نزدیک اس واقعہ مرقومہ میں ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے تو خارج مذہب حنفی سے نہ ہوگا۔ کیونکہ فقہاء حنفیہ نے بوجہ شدت ضرورت کے دوسرے امام کے قول پر عمل کر لینے کو جائز لکھا ہے[2]۔

دستخط۔ مہر

حبیب المرسلین عفی عنہ نائب مفتی مدرسہ امینیہ دہلی

(۱ و ۲) کمل تفصیل کے لیے رسالہ "طلاق محمدی" از مولوی محمد بن ابراہیم صاحب میمن (باقی اگلے صفحہ پر)

چنانچہ مناظروں اور کتابچوں کے ذریعہ اہل حدیث علماء نے طلاقِ بدعت کو ختم کرنے کی جو کوششیں کیں ان میں ان کو خاطر خواہ کامیابی ہوئی۔ اور اس کی بڑی وجہ یہی تھی کہ ان کا مسلک سنّت پر مبنی تھا۔ لیکن سمجھ میں نہیں آتا کہ جب حکومت نے اسے قانون بنا دیا تو خود یہی اہلِ حدیث علماء بھی مخالفت پر اتر آئے۔

(علماء کے اعتراضات ص ۲۱-۲۲)

جب یہی قانون مصر میں رائج ہوا تو جماعت اہل حدیث نے خوشی کے شادیانے بجائے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کی کہ یہ قانون ہمارے ملک میں بھی رائج ہو۔ مولانا محمد بن ابراہیم نے جن کی کتاب نکاح محمدی کا ذکر ہم ابھی کر آئے ہیں، اس موقعے پر جو تبصرہ کیا تھا ہم اسے پورے کا پورا نقل کرتے ہیں:

"کیا آپ کو معلوم نہیں کہ مصر میں ایک جماعت اہل حدیث کی کھڑی ہو گئی ہے جنھوں نے اپنی ایک انجمن بنام انصار السنۃ المحمدیہ بنائی ہے۔ اور وہ احادیث کے مسائل کی اشاعت میں منہمک و مشغول ہے۔ اس کے اکابر علماء کرام نے حدیث و قرآن آپ کے مذہب کے ان تنگ مسائل کے خلاف بیان کر کے آج وہاں عمل بالسنّت کی لہر دوڑا دی ہے۔ یہاں تک کہ مصری حکومت نے ۱۹۲۹ء میں قانون نمبر ۲۵ جاری کر دیا ہے۔ جس کے مادۂ ثالثہ کے الفاظ یہ ہیں: الطلاق المقرون بعدد لفظاً اور اشارۃً لا یقع الا واحدۃ۔ جس کا مقصد بالفاظ علامہ احمد محمد شاکر یہ ہے۔ الغاء وصف الطلاق بالعدد و اعتبارہ طلقۃ واحدۃ۔ یعنی دو اور تین جو ایک

---

سابقہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) جونا گڑھی ملاحظہ فرمائیں۔ شائع کردہ مکتبہ شعیب کراچی۔ اس رسالہ میں فاضل مصنف نے دو سو دلیلوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایک ساتھ دی ہوئی تین طلاقیں ایک ہی کے حکم میں ہے (۱) حنفیہ کو خطاب ہے۔

ساتھ دی گئی ہوں ان کا عدم ولغو ہے ایسی تین طلاقیں سرکاری طور پر ایک شمار ہوا کریں گی۔ پس جس طرح مصر کے علمائے حنفیہ نے مل جل کر اس ظالمانہ اور جابرانہ اور مخالفِ حدیث مسلک کو اپنے ہاں سے اٹھا دیا ہے وقت آرہا ہے کہ ہمارا ملک بھی اس سے ہاتھ جھاڑ دے وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

غنچے چٹخیں گے پھر اے خالقِ گلشن کب تک
خشک پتوں کا سنوں نالہ و شیون کب تک

(نکاح محمدی از مولوی محمد بن ابراہیم صاحب میمن جوناگڑھی شائع کردہ مکتبہ شعیب کراچی)

افسوس صد افسوس ہے کہ جب مصر میں یہ قانون نافذ ہو تو اسے جماعت اہل حدیث کی فتح قرار دیا جائے اور اللہ تعالیٰ سے گڑگڑا کر دعائیں کی جائیں کہ ہمارے ملک میں یہ نافذ ہو۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے یہ دعا قبول فرمائی تو پھر اس کی مخالفت شروع کر دی۔

---

# ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو، اور یہ ارتقا انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سیکرٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

رئیس احمد جعفری

# حضرت علیؓ کی شخصیت پر ایک نظر

خلفائے راشدین میں حضرت علیؓ گوناگوں خصائص کے حامل ہیں۔ آپ کی تربیت آغوشِ نبوتؐ میں ہوئی۔ شعور کی آنکھ کھولی تو اپنے ابن عمؐ کو خدائے واحد کی پرستش کرتے، شرک کی مخالفت کرتے اور ہر طرح کی بے سروسامانی کے باوجود مشرکوں اور کافروں کا مقابلہ کرتے دیکھا تماشائی کی حیثیت سے نہیں بلکہ شریکِ کارزار کی حیثیت سے۔ آپ نے بے تامل اسلام قبول کر لیا اور اس راستہ میں کسی ایثار اور قربانی سے گریز نہیں کیا۔ کافروں اور مشرکوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جتنی لڑائیاں لڑنی پڑیں حضرت علیؓ اپنے پورے شکوہ شجاعت کے ساتھ ان میں شریک رہے۔ بدر کی لڑائی میں علیؓ کا جوشِ شہادت اپنی مثال آپ نظر آتا ہے۔ احد کے معرکہ میں جو گنتی کے چند لوگ آخر وقت تک ثابت قدم رہے، ان میں علیؓ کا جگمگاتا ہوا چہرہ کتنا روشن دکھائی دیتا ہے۔ جنگ خندق میں، جنگ بنو قریظہ میں اور پھر جنگ حنین میں غرض کہ ہر ایک جنگ اور ہر ایک معرکہ میں علیؓ کے سرفروشانہ کارنامے تاریخ کا ایک ناقابل فراموش واقعہ ہیں، اور ایسا کیوں نہ ہوتا۔ کوہ صفا پر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "وانذر عشیرتک الاقربین" کی تعمیل کرتے ہوئے اپنے اہل خاندان کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا،

اے بنو مطلب!

میں تمھیں اس سرائے فانی، اور عالم باقی کی سب سے اچھی اور گراں مایہ نعمت کی طرف دعوت دیتا ہوں۔ تم میں سے کون ہے جو میرا ساتھ دے؟ تم میں سے کون ہے جو میری رفاقت اور اعانت کا حق ادا کرے؟

محمدؐ کے منہ سے یہ الفاظ نکلے مگر حاضرین میں سے صرف ایک چھوٹا سا لڑکا یہ سن کر آگے بڑھا اور اس نے کہا:

"میں اگرچہ کمزور و ناتواں ہوں پھر بھی آپؐ کا ساتھ دوں گا۔ آپؐ کی مدد کروں گا۔"

یہ آواز علیؓ ابن ابی طالب اسد اللہ الغالب کی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار اس سوال کا اعادہ فرمایا اور ہر مرتبہ علیؓ ہی کا جواب فضا میں گونجا اور کوئی شبہ نہیں عہدِ طفلی سے لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک علیؓ نے زندگی کے ہر مرحلے پر اپنے بھائیؐ اور خدا کے رسولؐ کا ساتھ دیا۔ بڑے سے بڑے خطرہ کی بھی پروا نہ کی اور اپنے عہدِ رفاقت پر برابر قائم رہے۔

حضرت علیؓ کی زندگی مجموعۂ صفات تھی۔ وہ آنحضرتؐ کے دور میں ان تمام ذمہ داریوں سے خوبی اور خوش اسلوبی کے ساتھ عہدہ برآ ہوتے رہے جو ایک بھائی، ایک مسلمان اور ایک امتی کی حیثیت سے ان پر عائد ہوتی تھیں۔ یہی وجہ تھی کہ آں حضرتؐ نے انھیں اپنے سے وہ نسبت دی جو ہارونؑ کو موسیٰؑ سے تھی۔ خم غدیر کے موقعہ پر آپؐ نے حاضرین کو مخاطب کر کے فرمایا:

من کنت مولاہ فعلی مولاہ

جس کا میں مولا (دوست) ہوں، اس کا علیؓ بھی مولیٰ ہے۔

آں حضرتؐ کی رفاقت کے بعد حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہد خلافت میں حضرت علیؓ تمام مہمات امور میں ان کے مشیر تھے۔ یہی کیفیت حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بھی رہی۔ چنانچہ ایک موقعہ پر علیؓ کی اصابت رائے اور فراستِ مومن سے متاثر ہو کر انھوں نے فرمایا:

لولا علی لہلک عمر

یعنی

"اگر علی نہ ہوتا عمر ہلاک ہو گیا ہوتا۔"

پھر حضرت عثمانؓ کے عہد میں بھی وہ برابر الجھے ہوئے معاملات کو سلجھانے کی سعی کرتے رہے اور معاملات کو روبراہ کرنے میں کوئی دقیقہ بھی فروگزاشت نہیں فرمایا۔

چنانچہ عہد جدید کا ایک مؤرخ ابو نصر لکھتا ہے:

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد خلافت کا بار آپ پر ڈالا گیا اور آپ نے یہ منصب طوعاً و کرہاً قبول فرما لیا لیکن اب حالات بگڑ چکے تھے، فتنہ کا دور دورہ شروع ہو چکا تھا۔ عالم آشوب ہنگامہ آرائیوں کے نہ ختم ہونے والے سلسلہ کا آغاز ہو چکا تھا، خانہ جنگی، تفریق بین المسلمین، سازش اور جنگ زرگری نے عالم اسلام میں ایک عجیب تہلکے کی سی کیفیت پیدا کر دی تھی حضرت علیؓ کا عہد خلافت بہت مختصر رہا اور یہ عرصہ بھی فتنہ و آشوب کے مقابلے اور استیصال میں صرف ہوا۔ انھیں تعمیری، اصلاحی اور توسیعی کام کرنے کی ذرا بھی مہلت نہیں ملی۔ پھر بھی اگر ایک نظر ہم حضرت علیؓ کی زندگی پر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ ان حوصلہ فرسا حالات میں بھی وہ اپنے فرائض سے ایک لمحہ کے لیے بھی غافل نہیں ہوئے۔

حضرت علیؓ کا حسن سلوک، ان کی عظیم شخصیت اور اعلیٰ کردار کا ایک اہم پہلو ہے، اور تاریخ میں ایسے بے شمار واقعات محفوظ ہیں جن سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے مخالفوں سے بھی کس قدر رواداری برتتے تھے اور انسانیت کے تقاضوں اور عدل و انصاف کو ہر حال میں پیش نظر رکھتے تھے۔ ان میں سے ایک واقعہ درج ذیل ہے:

جب حضرت علیؓ کی خلافت تسلیم کرنے سے امیر معاویہؓ نے انکار کر دیا تو اتمام حجت کے بعد حضرت علیؓ امیر معاویہؓ سے مقابلہ کے لیے نکلے۔ امیر معاویہؓ کا لشکر ۹۰ ہزار افراد پر مشتمل تھا اور حضرت علیؓ کی فوج ۷۰ ہزار تھی۔ حضرت علیؓ کی فوج کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ ان میں ستر صحابہ وہ تھے جو جنگ بدر میں آنحضرتؐ کے دوش بدوش کفار مکہ سے لڑ چکے تھے۔ سات سو صحابہ ایسے تھے جنھوں نے بیعت رضوان میں جاں نثاری کا عہد کیا تھا اور چار سو عام مہاجر اور انصار تھے۔

امیر معاویہؓ کا یہ لشکر پہلے پہنچ گیا اور اس نے پانی کے گھاٹ پر قبضہ کر لیا۔ حضرت علیؓ

نے پہلے تو افہام و تفہیم کے ذریعہ امیر معاویہؓ کو اس طرز عمل سے روکنے کی کوشش کی لیکن وہ اپنے اس فیصلہ پر قائم رہے کہ لشکر علیؓ کو پانی کا ایک قطرہ بھی نہیں دیا جائے گا۔ آخر حضرت علیؓ کے حکم سے اشعث بن قیس کندی اپنے تیر اندازوں کو لے کر آگے بڑھے اور تیروں کا مینہ برسا دیا۔ پھر نیزے چلائے اور پھر تلوار کی باری آئی۔ امیر معاویہؓ کی طرف سے ابوالاعور جنگ کر رہے تھے ان کی کمک پر ایک بہت بڑا لشکر لے کر عمرو بن عاص بھی پہنچ گئے۔ اشعث کی کمک پر حضرت علیؓ نے اشتر نخعی کو روانہ کیا۔ اور جنگ زور شور سے شروع ہوگئی۔ بالآخر حضرت علیؓ نے پانی پر قبضہ کر لیا اور دشمن کی فوجیں پیچھے ہٹنے پر مجبور ہوگئیں۔ اب موقع تھا کہ علیؓ کا لشکر معاویہؓ کے لشکریوں کو پیاسا مارتا۔ لیکن علی مرتضیٰؓ نے ایسا اوچھا انتقام پسند نہیں کیا بلکہ اپنے لشکریوں کو حکم دیا کہ دشمن فوج کے کسی سپاہی کو پانی لینے سے نہ روکا جائے۔ چنانچہ امیر معاویہؓ کے سپاہی نہایت اطمینان سے مشکیزے بھر بھر کر پانی لے جانے لگے۔ کسی طرح بھی وہ روک ٹوک سے دوچار نہیں ہوئے۔

مسلمانوں کے ساتھ خلیفۂ راشد کی حیثیت سے ان کا جو برتاؤ تھا وہ تو تھا ہی لیکن غیر مسلموں کے ساتھ بھی ان کا سلوک اس درجہ عادلانہ اور روادارانہ تھا کہ اس کی مثال ملنا مشکل ہے۔ فقہ حنفی نے مفتوح غیر مسلموں اور ذمیوں کے سلسلہ میں جو اصول اور قواعد مرتب کیے ہیں ان کی بنیاد اور اساس حضرت علیؓ کا یہ قول ہے کہ "ذمیوں کا خون ہمارے خون کی طرح معزز و محترم ہے"

حضرت علیؓ کی حیات گرامی کے مندرجۂ ذیل واقعات سے بخوبی یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ مفتوح غیر مسلموں اور ذمیوں کے حقوق کا کس قدر لحاظ رکھتے تھے۔

حضرت عمرؓ کو شہید کر دیا گیا تھا۔ یہ بہت بڑا حادثہ تھا۔ مدینہ کا ہر شخص سراسیمہ، پریشان اور مضطرب ہو گیا۔ خلیفۂ رسول کا قتل اور وہ بھی عمرؓ جیسے جلیل القدر خلیفہ کا قتل کوئی معمولی حادثہ نہ تھا۔ عبید اللہ بن عمرؓ نے ابولولو کے دو ساتھیوں کو جو غیر مسلم اور ذمی تھے قتل کر دیا کیونکہ

ان کا خیال تھا کہ حضرت عمرؓ کے قتل میں یہ دونوں بھی شامل تھے۔

لیکن اگر یہ شریک ہوتے تو بھی کیا شریعتِ اسلامیہ اس کی اجازت دیتی ہے کہ قانون اپنے ہاتھ میں لیا جائے اور عدالت سے رجوع کیے بغیر شک کی بنا پر ملزم کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے؟ حضرت علیؓ کا صاف اور بے لاگ فیصلہ یہ تھا کہ ایسا نہیں ہوسکتا۔ جس شخص نے کسی ذمی کو قتل کیا ہے خواہ وہ کتنا بڑا آدمی ہی کیوں نہ ہو اسے بھی موت کی سزا ملنی چاہیے۔

حضرت عثمانؓ جیسے ہی مسندِ خلافت پر بیٹھے سب سے پہلا مقدمہ ان کی خدمت میں جو پیش ہوا یہی تھا۔ حضرت عثمانؓ نے صحابہ کرام سے مشورت کی۔ حضرت علیؓ نے فرمایا عبیداللہ بن عمرؓ کو قتل کی سزا ملنی چاہیے۔ حضرت علیؓ کی یہ رائے سن کر حاضرین پر ایک سکتہ چھا گیا۔ کوئی بھی یہ نہیں چاہتا تھا کہ کل حضرت عمرؓ قتل کیے گئے اور آج ان کے بیٹے کی گردن اڑا دی جائے۔ لیکن حضرت علیؓ کے فتویٰ کی شرعی حیثیت پر نکتہ چینی کرنے کی کسی میں جرأت نہ تھی۔ آخر عمرو بن العاص کے مشورہ سے حضرت عثمانؓ نے ایک درمیانی راستہ نکالا اور مقتولین کی دیت اپنے پاس سے ادا کر دی اور اس طرح یہ معاملہ ختم ہوا۔

عہدِ مرتضوی کا ایک اور اہم واقعہ پیش نظر رکھا جائے تو اس سے شرع اسلامی میں ذمیوں کی اہمیت واضح ہو جائے گی۔

آیاتِ قرآنی، احادیثِ نبوی، اور فقہ اسلامی سے یہ ثابت کرنے کے بعد کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو قتل کر دے گا تو وہ بھی سزائے قتل پائے گا، ابوبکر جصاص نے عہدِ خلافتِ راشدہ کے امثال و نظائر پیش کیے ہیں۔ چنانچہ ابوالجنوب الاسلامی کی روایت بیان کرتے ہیں۔

حضرت علیؓ کے پاس اہل حیرہ کا ایک شخص آیا۔ اس نے کہا۔ یا امیرالمومنین ایک مسلمان نے میرے لڑکے کو قتل کر دیا۔ اور اس کا میرے پاس ثبوت بھی ہے۔ چنانچہ اس نے

گواہوں کو پیش کیا۔ اور انھوں نے گواہی دے دی۔ حضرت علیؓ نے ان گواہوں سے پوچھ گچھ کے بعد قاتل مسلمان کو طلب فرمایا۔ اور ایک تلوار جیری کے ہاتھ میں دے کر فرمایا کہ قاتل کو قتل گاہ میں لے جاؤ تاکہ یہ جیری اسے قتل کردے۔ اس جیری سے لوگوں نے کہا کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ تم دیت قبول کر لو تاکہ ہم تمہارے ممنون ہوں اور تم دیت کی رقم سے اطمینان کی زندگی بسر کرو۔ جیری نے یہ بات مان لی۔ تلوار میان میں رکھی اور حضرت علیؓ کے پاس واپس آیا۔ آپ نے کہا شاید لوگوں نے تجھے بُرا بھلا کہا اور ڈرایا دھمکایا ہے؟ اس نے کہا۔ نہیں خدا کی قسم نہیں میں خوشی سے دیت لینے پر رضامند ہو گیا ہوں۔ حضرت علیؓ نے کہا اگر یہ بات ہے تو تم جانو، پھر مسلمانوں سے مخاطب ہو کر کہا:

"ہم نے ان ذمیوں کو وہ حقوق دیے ہیں کہ ہمارا خون ان کے خون کی طرح، اور ہماری دیت ان کی دیت کے مانند ہو جائے۔"

حضرت علیؓ اسے ہرگز گوارا نہیں کر سکتے تھے کہ ذمیوں کے ساتھ ناروا برتاؤ کیا جائے یا انھیں ہدف ظلم و ستم بنایا جائے۔ اور جب کبھی آپ کو کوئی ایسی اطلاع ملی تو آپ نے نہایت سختی کے ساتھ اس کے تدارک کی طرف توجہ فرمائی۔ ایک مرتبہ آپ کو معلوم ہوا کہ ایک عامل کا برتاؤ ذمیوں کے ساتھ اہانت آمیز ہے تو آپ نے بہت سختی سے انھیں ڈانٹا اسی طرح ایک مرتبہ ذمیوں نے یہ شکایت کی کہ ان کی نہر جس سے وہ اپنے کھیتوں کو پانی دیتے تھے مٹی سے پٹ گئی ہے۔ آپ نے اس شکایت کی طرف فوراً توجہ کی اور وہاں کے عامل قرظہ بن کعب انصاری کو لکھا:

"تمہارے علاقہ کے ذمیوں نے شکایت کی ہے کہ ان کی ایک نہر پٹ گئی ہے۔ اس کا بنانا مسلمانوں کا فریضہ ہے۔ تم اسے فوراً درست کرادو مجھے یہ زیادہ پسند ہے کہ ذمی اپنی زمین پر آباد رہیں بجائے اس کے کہ وہ ترکِ وطن پر مجبور ہو جائیں، اور ملک کی فلاح و بہبود میں حصہ لینے کے قابل نہ رہیں۔

یہی وہ مصالح تھے جنھیں پیش نظر رکھ کر بعد میں فقہاء نے اپنے اصول اور ضابطے مقرر کیے۔ فقہاء عام کافروں کے مقابلہ میں اہل کتاب کو یعنی عیسائیوں اور یہودیوں کو زیادہ مراعات دیتے ہیں خواہ ذمی ہوں یا نہ ہوں یعنی مسلمانوں کے مفتوح ہوں یا اپنے علاقہ میں حاکمانہ زندگی بسر کرتے ہوں۔ انھیں جو حقوق حاصل ہیں وہ ہر حالت میں قائم رہیں گے۔ ان کے مسلمان ہوجانے کی صورت میں یا دو میں سے ایک کے مسلمان ہوجانے کی صورت میں فقہ اسلامی کی رو سے تجدید نکاح کی ضرورت نہیں ہوگی۔

مسلمان عورت کے لیے کافر مرد سے نکاح کرنا حلال نہیں۔ لیکن مسلمان مرد کا کافرہ عورت سے نکاح جائز ہے، سوا اس صورت کے کہ وہ عورت آزاد ہو۔ (لونڈی نہ ہو) اور کتابیہ ہو۔ کسی کتابیہ عورت کا شوہر اگر اسلام قبول کرلے، یا دونوں کافر میاں بیوی مسلمان ہوجائیں تو ان کا نکاح قائم رہے گا۔

خلفائے راشدین نے غیر مسلموں اور ذمیوں کے ساتھ جو برتاؤ روا رکھا تھا وہ اتنا واضح تھا کہ ان کے بعد اگر کسی بڑی سے بڑی ہستی نے بھی اس کی خلاف ورزی کی تو مسلمان علماء اور صلحاء نے ایک لمحہ کے لیے بھی اسے پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا۔ اور جب کبھی اس غلطی کی اصلاح کا وقت آیا تو فوراً اس کا تدارک کیا اور تلافی مافات میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔

عہد خلافت راشدہ کے بعد بھی مسند خلافت پر جب کوئی مرد صالح متمکن ہوا تو اس نے حق و انصاف کے معاملہ میں مسلم اور غیر مسلم کے درمیان کبھی کسی طرح کا امتیاز روا نہیں رکھا، بلکہ وہی کیا جو حق کا تقاضا اور اسلام کا حکم تھا۔

---

## انجمن ترقی اردو کا پندرہ روزہ ترجمان

# "قومی زبان"

ایک جریدہ ———— ایک تحریک

جس کا ہر شمارہ

اردو زبان و ادب سے متعلق مسائل اور رفتار ترقی کا آئینہ ہوتا ہے

چند مستقل عنوانات

- نئے خزانے ——— ہر ماہ کے اردو اخبارات و رسائل کے علمی و ادبی مضامین کی فہرست۔
- اردو کے سپاہی ——— ایسی ہم عصر شخصیتوں کے بارے میں مضامین جنھوں نے عملی اور علمی دونوں محاذوں پر اردو زبان کی خدمت کی ہے۔
- علمی مسائل ——— دفتر انجمن میں موصول ہونے والے علمی و ادبی سوالات کے جواب جو مشہور نقاد اور ماہر لسانیات ڈاکٹر شوکت سبزواری کی طرف سے دیئے جاتے ہیں۔
- گرد و پیش ——— علمی ادبی اور تہذیبی خبریں۔
- گنج ہائے گراں مایہ ——— انجمن ترقی اردو کے کتب خانے میں تقریباً دو ہزار مخطوطات ہیں ان کی وضاحتی فہرست جو بالاقساط شائع کی جارہی ہے۔
- علمی اصطلاحات ——— انجمن کے پاس مختلف علوم و فنون کی تقریباً ایک لاکھ اصطلاحات ہیں جنھیں بالاقساط قومی زبان میں شائع کیا جارہا ہے۔
- نئی مطبوعات ——— اردو کی نئی مطبوعات کے بارے میں معلومات۔
- تبصرے ——— تازہ مطبوعات پر تفصیلی تبصرے

ہر شمارہ تقریباً سو صفحات پر مشتمل ہوتا ہے۔

قیمت فی پرچہ پچاس پیسے　　　　قیمت سالانہ دس روپے

ملنے کا پتہ: انجمن ترقی اردو، اردو روڈ، کراچی۔ ۱۰

خالد سعید

# علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱ - معارف، اعظم گڈھ - جولائی ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| طب میں مسلمانوں کے اکتشافات واجتہادات | سید علی احمد نیر واسطی |
| ابو عثمان جاحظ | ضیاء الدین اصلاحی |
| اسلامی ہند میں علوم عقلیہ کا رواج | شبیر احمد خاں غوری |
| کیمبرج یونیورسٹی میں مشرقی علوم کا مطالعہ | پروفیسر آصف علی فیضی |
| مکاتیب مولانا مناظر احسن گیلانی | . . . . . . |

۲ - برہان، دہلی - جولائی ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| امام ترمذی اور جامع صحیح | تقی الدین ندوی |
| خاص الفقہ | ابو النصر محمد خالدی |
| میر کا سیاسی اور سماجی ماحول | |

۳ - زندگی، رامپور - اگست ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| خدا کیا چاہتا ہے؟ | سید جلال الدین عمری |
| تعدد ازدواج | سید احمد قادری |
| اشتراکی الحاد اور اس کے اثرات | محمد عبد اللہ العربی |

۴ - جامعہ، دہلی - جولائی ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| ڈاکٹر غلام یزدانی | سید غلام ربانی |

۵ ۔ طلوع اسلام، لاہور۔ اگست ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| اسلامی مملکت کے سربراہ کی معاشی ذمہ داریاں | غلام احمد پرویز |
| شرفِ انسانیت کی صبح بہار | صفدر سلیمی |

۶ ۔ ترجمان القرآن، لاہور۔ جولائی ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| تعلیم القرآن | ابوالاعلیٰ مودودی |
| مسئلۂ خلافت میں جمہور فقہا کا مسلک | محمد ابو زہرہ |
| مسئلۂ تعدد ازواج | ابوالاعلیٰ مودودی |

۷ ۔ چراغِ راہ، کراچی۔ جولائی ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| دین و سیاست | خورشید احمد |
| ترکی علماء اور جنگِ آزادی | ڈاکٹر محمد صابر اوغلو |
| عورتوں کے حقوق | منتخب الحق |
| اقبال کی شاعری | شمسہ کلثوم |

۸ ۔ میثاق، لاہور۔ جولائی ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| تفسیر سورۂ بقر | امین احسن اصلاحی |
| تاریخ جمع و تدوین قرآن | حافظ نذر احمد |
| سیاستِ نبوی کا ایک پہلو | خالد مسعود |

۹ ۔ قومی زبان، کراچی۔ جولائی ۱۹۶۲ء

| | |
|---|---|
| میاں بشیر احمد | شمیم احمد |
| خواجہ گیسو دراز کے چند ہندی گیت | سخاوت مرزا |

# اُردو مطبوعات اِدارۂ ثقافتِ اسلامیہ

## ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

**حکمتِ رومی:** ۔ مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں ماہیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترامِ آدم صورت و معنی، عالمِ اسباب اور جبر و قدر کے بارے میں رومی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ ، ۳ روپے

**تشبیہاتِ رومی:** ۔ یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے اس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سا نباضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لیکر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۔ ۸ روپے

**اسلام کا نظریۂ حیات:** ۔ یہ خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقاید کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریۂ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے قیمت ۸ روپے

## مولانا محمد حنیف ندوی

**مسئلہ اجتہاد:** ۔ قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے

**افکارِ غزالی:** ۔ امام غزالی کے شاہکار "احیا العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ ، ۸ روپے

**سرگذشتِ غزالی:** ۔ امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ۔ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے

**تعلیماتِ غزالی:** ۔ امام غزالی نے اپنی بےنظیر تصنیف "احیاء" میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے اس کی تہ میں کیا فلسفہ کارفرما ہے یہ کتاب انہی مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص ہے اور اس کے مقدمہ میں تصوف کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

**افکارِ ابنِ خلدون:** ۔ عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت ۔ ۲۵ ، ۴ روپے

## مولانا محمد جعفر پھلواروی

**الدین یسر:** ۔ دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے ۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۲ روپے

**مقامِ سنت:** ۔ وحی کیا چیز ہے؟ اسکی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباع حدیث کا ضروری

یا سنت کا؟ مسائلِ حدیث میں کہاں تک رَدّ و بدل ہو سکتا ہے؟ اطاعت رسول کا کیا مطلب ہے؟ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ر۱ پیسے

**ریاض السنۃ**:- ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

**گلستانِ حدیث**:- یہ ان چالیس مضامین کی شرح ہے جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام کی تشریح ہیں۔ قیمت - ۵۰ر۳ روپے

**پیغمبرِ انسانیت**:- سیرتِ رسولؐ پر یہ کتاب ایک بالکل نئے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے نازک سے نازک مراحل پر آنحضورؐ نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی کس قدر محافظت فرمائی ہے۔ قیمت —؟

**اسلام اور موسیقی**:- اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو معلوم ہوگا کہ اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہلِ دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵۰ر۲ روپے

**ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز**:- نکاح، جہیز، طلاق، تعدد ازدواج، خلع، مہر، ترکہ غرضیکہ ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمتِ عملی پر مبنی ہیں۔ قیمت - ۲۵ر۱ روپے

**مسئلۂ تعدد ازدواج**:- تعدد ازدواج جیسے اہم اور پیچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب و سنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ر۱ روپے

**تحدیدِ نسل**:- پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائل زندگی اور انسانی آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدیدِ نسل ضروری ہے اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ پیسے۔

**اجتہادی مسائل**:- شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سرِ نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ر۴ روپے

**زیر دستوں کی آقائی**: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآرا کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ ترجمہ قیمت - ۵۰ر۳ روپے

**الفخری**:- یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا شمار معتبر مآخذ میں ہے۔ بے لاگ تبصرے اور تنقید کی بنا پر اس کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے قیمت ۲۵ر۵ روپے

## بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

**حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق:۔** عصری تقاضوں کی روشنی میں حقایق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

**تاریخ تصوف:۔** تصوف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم الشان اضافہ کیا ہے اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ رہم روپے

## مولانا رئیس احمد جعفری

**اسلام اور رواداری:۔** قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں قیمت حصۂ اول ۲۵ ر ۷ روپے، حصۂ دوم ۵۰ ر ۷ روپے

**سیاستِ شرعیہ:۔** اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستورِ حیات پیش کیا تھا۔ جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاستِ شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایاتِ صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

**اسلام میں عدل و احسان:۔** قرآن پاک اور احادیثِ نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۵۰ ر ۶ روپے

## شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے

**تاریخِ جمہوریت:۔** قبائلی معاشروں اور یونانِ قدیم سے لیکر عہدِ انقلاب اور دورِ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آنرس کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

**انڈونیشیا:۔** جمہوریۂ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، معاشی و ثقافتی تحریکوں۔ قومی اتحاد و استحکام کی جد و جہد۔ نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آجاتا ہے قیمت قسم اول ۹ روپے قسم دوم ۷ روپے

سرسیّد اور اصلاحِ معاشرہ:۔ اس کتاب میں بڑی خوبی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرسیّد کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی زوال پذیر قوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن گئیں مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح کے لیے سرسیّد کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (زیرِ طبع)

اسلام کی بنیادی حقیقتیں:۔ اراکینِ ادارہ

اس کتاب میں ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے

## محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیقِ ادارہ)

اسلام اور مذاہبِ عالم:۔ مذاہبِ عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کرکے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۵۰ء۴ روپے

اسلام میں حیثیتِ نسواں:۔ مساواتِ جنسی، ازدواجی زندگی، طلاق، پردہ اور تعدّدِ ازدواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۷۵ء۱ روپے

اسلام کا نظریۂ اخلاق:۔ قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصوّرات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

اسلام کا نظریۂ تاریخ:۔ اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۵۰ء۲ روپے

اسلام کا معاشی نظریہ:۔ عہدِ جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۲۵ء۱ روپے

دینِ فطرت:۔ اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔ دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۷۵ء۱ روپے

عقاید و اعمال:۔ عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقاید کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ

مقامِ انسانیت:۔ مخالفینِ اسلام کے اس اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادرِ مطلق مان کر انسان کو مجبور و بےبس اور بےاختیار کر دیا قیمت ۲۵ء۱ روپے

## خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیقِ ادارہ)

مشاہیرِ اسلام:۔ تاریخِ اسلام کے چند مشاہیر کے حالات و سوانح مورخانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۶ روپے

**مذاہبِ اسلامیہ:-** مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث - قیمت:- ۶ روپے

**بیدل:-** مرزا عبدالقادر بیدل کی بلند پایہ شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۵۰ ر ۲ روپے

**اصول فقہ اسلامی:-** قیمت ۳ روپے

**اسلام اور حقوقِ انسانی:-** قیمت ۵۰ ر ۱ روپے۔

**اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت:-** ۲۵ ر ۱ روپے

## ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیقِ ادارہ)

**قرآن اور علمِ جدید:-** اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علومِ جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔ قیمت ۵۰ ر ۶ روپے

**اسلام کا نظریۂ تعلیم:-** اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے۔ اس کی وضاحت۔ قیمت ۲۵ ر ۱ روپے

## دیگر تصانیف

**تہذیب و تمدنِ اسلامی:-** رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و ارتقاء کی ایک جامع تاریخ ہے۔ قیمت حصہ اول ۶ روپے حصہ دوم ۵۰ ر ۷ روپے، حصہ سوم ۷ روپے

**مسلم ثقافت ہندوستان میں:-** عبدالمجید سالک

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برعظیم پاک و ہند کو گذشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا۔ اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے۔

**مآثرِ لاہور:-** سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ "ارباب سیف و سیاست" میں قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرا حصہ "صاحبانِ علم و قلم" لاہور کے مشائخ، علماء، مصنفین و شعراء سے متعلق ہے۔ ۵۰ ر ۶ روپے

**مسلمانوں کے سیاسی افکار:-** رشید احمد

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مسلمان مفکروں اور مدبروں کے سیاسی نظریات پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریۂ مملکت کی بخوبی وضاحت کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے۔

قیمت ۷۵ ر ۵ روپے

**اقبال کا نظریۂ اخلاق:-** سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفۂ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت مجلد ۴ روپے

غیر مجلد ۳ روپے

**مسئلہ زمین اور اسلام :** —— شیخ محمود احمد
زرعی مسائل کا حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے نہایت اہم ہے اور یہ کتاب اس مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سعی بلیغ ہے۔ قیمت ۴٫۲۵ روپے

**سکھ مسلم تاریخ :** —— ابوالامان امرتسری
اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، سکھ تاریخ اور حقایق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

**گرنتھ صاحب اور اسلام :۔** ابوالامان امرتسری
گورو نانک جی اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر تھے۔ اور انہوں نے اپنی بانی میں قرآن حکیم کی آیات اور احادیث نبوی کو کس طرح پیش کیا ہے۔
قیمت ۶٫۵۰ روپے

**اسلام اور تعمیر شخصیت :** —— عبدالرشید
اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی شخصیت کی تکمیل انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے قرآن پاک نے تعمیر شخصیت کے لوازم بہت عام فہم انداز میں بیان کر دیئے ہیں اور رسول مقبولؐ کا مقرر کردہ ضابطۂ حیات اس کے حصول کا نہایت موثر ذریعہ ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

**اسلامی اصول صحت :** —— فضل کریم فارابی
قرآن کریم اور رسول مقبولؐ نے انسانی صحت کی بقا و تحفظ کے لیے نہایت عمدہ اصولوں کی تعلیم دی ہے۔ جن کو سامنے رکھ کر اس کتاب میں صحت کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے

## تراجم

**طب العرب :** —— حکیم علی احمد نیر واسطی
ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عریبین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات۔ قیمت ۷٫۲۵ روپے

**ملفوظات رومی :** —— عبدالرشید تبسم
یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔
قیمت ۷٫۲۵ روپے

**حیات محمدؐ :** —— ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی
مصر کے یگانۂ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۲۲٫۵۰ روپے

**فقہ عمرؓ :۔** مترجمہ امام خاں۔ یہ کتاب شاہ ولی اللہؒ کی تالیف رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ کا ترجمہ ہے قیمت ۴٫۵ روپے

**تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ :۔** محمد حسین زبیری
ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ (زیر طبع)

**ملنے کا پتہ :۔ سکرٹیری ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان**

Regd. No. L. 6033 SEPTEMBER 1963 ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

# ثقافت



اکتوبر ۱۹۶۳

ثقافت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

# ENGLISH PUBLICATIONS

ISLAMIC IDEOLOGY

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12

★

ISLAM & COMMUNISM

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10

★

METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3.75

★

FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Re. 0.75

★

MUHAMMAD THE EDUCATOR

*By* Robert L. Gulick
Rs. 4.25

★

QUR'ANIC ETHICS

*By* B. A. Dar
Rs. 2.50

★

KEY TO THE DOOR

*By* Captain T. S. Pearce
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

DEVELOPMENT OF ISLAMIC
AND SOCIETY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12

★

WOMEN IN ISLAM

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7

★

ISLAM AND THEOCRACY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 1.75

★

FALLACY OF MARXISM

*By* Dr. Mohammad Rafiuddin
Rs. 1.25

★

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID
AHMAD KHAN

*By* B. A. Dar
Rs. 10

★

SOME ASPECTS OF ISLAMIC
CULTURE

*By* Dr. S. M. Yusuf
Rs. 2.50

**INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**

**CLUB ROAD, LAHORE—3**

## اکتوبر سنہ ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ ——— شمارہ ۱۰

## ادارۂ تحریر



سالانہ: چھ روپے ——— فی پرچہ: ۱۲ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

# ترتیب



---


| طابع و ناشر | مطبوعہ | مقامِ اشاعت |
|---|---|---|
| پروفیسر ایم۔ ایم شریف | دین محمدی پریس لاہور | ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ، لاہور |

محمد حنیف ندوی

# تاثرات

## (۶)

ان تفصیلات کے بعد اس مسئلہ پر غور فرمائیے کہ کیا یہ عالم ہست و بُود حقیقی ہے اور خارج میں پایا جاتا ہے، یا محض وہم و فکر کی اختراع، اور ذہن و اندیشہ کی کرشمہ سازی ہے؟ جیسا کہ تصوریت کے حامی کہتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ تنقیح نئے علم الکلام میں اوّل درجے کی اہمیت چاہتی ہے۔ یہ ایسا بنیادی نکتہ ہے جس کی وضاحت سے ہماری تہذیب و ثقافت کا رُخ صحیح معنوں میں متعین ہوتا ہے۔ اور جس کی تشریح سے ٹھیک ٹھیک معلوم ہو سکتا ہے کہ ہماری دنیا دی زندگی کا مزاج، نقشہ اور انداز کیسا ہونا چاہیے۔

تاریخِ مذاہب میں شروع ہی سے دو مختلف رجحان چلے آ رہے ہیں، ایک یہ کہ یہ عالم رنگ و بو حقیقی ہے، توجہ طلب ہے، اور اس لائق ہے کہ یہاں تہذیب و تمدّن کے ایوان تعمیر ہوں، زندگی کے دبستان سجائے جائیں، اور اس کے مضمراتِ ارتقاء کو آگے بڑھایا جائے، اس کے اضداد کو دُور کیا جائے، اس کی تلخیوں کو کم کیا جائے، اور کوشش کی جائے کہ اس گہوارۂ ارض کو بنی نوع انسان کے حق میں زیادہ سے زیادہ سازگار، زیادہ سے زیادہ فرحت آفریں، اور زیادہ سے زیادہ اخلاق و آداب کا حامل بنایا جائے۔

اس کے مقابلہ میں دوسرا رجحان جس نے ماضی میں مذہب، تصوف اور فلسفہ کو بڑی حد تک متاثر کیا ہے، یہ ہے کہ یہ دنیا سراسر باطل ہے منبعِ شر اور سرچشمۂ فساد ہے، لہذا اسے سنوارنے، بنانے اور ترقی دینے کی قطعی ضرورت نہیں اور یہ ہرگز اس لائق نہیں کہ ذہن و فکر کی

پاکیزہ اور اونچی صلاحیتوں کو اس کی عارضی مسرتوں اور آدنیٰ لذتوں کے لیے بروئے کار لایا جائے۔ یہی نہیں اس سے دامن کشاں رہنا اور اس کو درخور اعتنا نہ سمجھنا ہی حاصلِ حیات ہے۔

یہ دونوں رجحان اتنے ہی پرانے اور قدیم ہیں کہ جتنا خود مذہب، انسان، تہذیب اور تاریخ۔ دونوں کے نتائج و اثرات بالکل واضح اور ممیز ہیں۔

پہلے نقطۂ نظر نے شرائع، قانون اور زندگی کے بوقلموں سانچوں کو جنم دیا ہے، تہذیب و تمدن کے خوش رنگ ریاض ترتیب دیئے ہیں۔ علوم و فنون کے ارتقا میں قابلِ قدر کردار ادا کیا ہے۔ نیز انسانی عظمت و ہمت کو اس درجہ ابھار دیا ہے کہ وہ ستاروں پر کمندیں پھینک سکے اور ماہ و پروین کے اسرار سربستہ کو آشکار کر سکے۔ مگر یہ تصویر کا ایک رُخ ہے۔ دوسرا رُخ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے انسان عقائد کی اطمینان آفرینیوں سے محروم ہو گیا ہے۔ اخلاق و اقدار سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے اور فکر و اندیشہ کی براقیوں کے باوجود باطن کی تیرگی کا بری طرح شکار ہے۔ اس اسلوب و تصور سے زندگی اس درجہ مصروف اور پیچیدہ ہو گئی ہے، اور روزمرہ کی ضروریات و حوائج نے اس طرح انسانی فکر و التفات کو گھیر رکھا ہے کہ لطائف اخلاق اور لطائف اعمال کے لیے فرصت و گنجائش کے امکانات ہی نہیں رہے۔ ان حالات میں انسان غیر مادی نصب العین کے بارے میں غور کرے تو کب؟ اور روحانی اقدار کی طرف بڑھے تو کس طرح؟ دوسرے نقطۂ نظر سے تصوف کے ایک خاص مکتبِ فکر کی بنیادیں استوار ہوئی ہیں، کردار و عمل کے فرازوں نے بلندی اور پاکیزگی حاصل کی ہے۔ استغنا، توکل، بے نیازی، اخلاص اور انسان دوستی کی شمیم آرائیوں نے فضائے اخلاق کو مہکایا اور ہمسر گلشن ٹھیرایا ہے۔ اور یہی نقطۂ نظر ہے جس سے دنیا بھر کے ادب میں ایک طرح کا عمق اور نکھار پیدا ہوا ہے، آفاقیت معنویت اور وسعتِ نظر ابھری ہے، جس سے روح، باطن اور اقدار کا فرق قائم ہوا ہے۔ اور جس کی بدولت ادب میں اس انداز کی صلاحیتیں معرضِ ظہور میں آئی ہیں کہ وہ صرف ذہن کے بجائے قلب و جگر کی تسکین و طمانیت کا موجب بھی ہو سکے۔ اور آلام و وساوس کے اس گھاؤ

برمرہم بھی رکھ سکے کہ جو مادی وحسی زندگی کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس موقف کے دوسرے رُخ کو تاریخ نے ہمارے سامنے جس گھناؤنے انداز میں پیش کیا ہے، وہ بھی دیکھنے کے لائق ہے۔ دنیا سے بے اعتنائی علاحدگی اور بیزاری نے اجتماعیت کو ختم کر دیا ہے۔ عمل و جہاد کے ولولوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا ہے۔ ارتقا کی رفتار رُک گئی ہے، علوم وفنون کے دروازوں پر جہل و نادانی کے قفل ڈال دیے گئے ہیں۔ تہذیب و تمدن کے ایوانوں میں سناٹا ہے۔ اور زندگی محض ایک مقدس اور خشک ڈھونگ ہو کر رہ گئی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اسلام ان دونوں راہوں میں سے کس راہ کو پسند کرتا ہے، اور دونوں میں جو متضمن و پنہاں خطرات ہیں ان سے بچنے کی کیا تدبیر بتلاتا ہے؟

یہ دونوں راہیں بالکل صاف اور متعین ہیں۔ ایک راہ تو یہ ہے کہ دنیا کو اس کے تمام لوازم کے ساتھ قبول کیا جائے۔ اسے ترقی دی جائے، اس کے گیسوئے تابدار کو اور تابدار بنایا جائے۔ اس کے لطائف، اور اس میں مضمر تمام نوع کی تمدنی و تہذیبی راحتوں اور مسرتوں کا خیر مقدم کیا جائے۔ لیکن اس احتیاط اور توازن کے ساتھ کہ ان کا رُخ مادیت کی طرف مڑنے نہ پائے اور اس ضروری شرط کے تحت کہ اس عالمِ مادی اور خیر و خوبی کے عالم میں تضاد اور دوئی باقی نہ رہے۔ بلکہ یہی دنیوی زندگی اور ترقی، ترقیِ آخرت اور بلندیٔ کردار کا سبب بن جائے۔

دوسری راہ دنیا کی تحقیر کی ہے۔ اس سے بلاشبہ، انفرادی کردار کی حد تک تابش وضوء کا ناتمام سا اہتمام کیا جا سکتا ہے مگر بھرپور زندگی کے بغیر بھرپور اخلاقی شعور و کردار کی نشو و نما نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں اس سے کوئی اجتماعیت نہیں پیدا ہوتی، کوئی تمدن پروان نہیں چڑھتا، اور علوم و فنون کے قافلے آگے نہیں بڑھ پاتے۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ذہن و فکر کی تاریکیاں، جاہلانہ قسم کی رہبانیت میں زیادہ سکون محسوس کرتی ہیں۔ جدید متکلمین کا فرض ہے کہ وہ ان دو مختلف رجحانات میں سے ایک کی تعیین کریں۔ اور جب ان میں ایک راہ متعین ہو جائے تو پھر ہمیں دیانتداری کے ساتھ اپنے فلسفہ، ادب اور مابعد الطبیعیات کا پورا پورا جائزہ لینا ہوگا، اور دیکھنا ہوگا کہ ان

میں کون کون عنصر یا خیال غیر متعلق، غلط اور اسلام کے حقیقی مزاج کی رو سے بے جوڑ یا انمل ہے۔ جدید علم الکلام میں خیالات و افکار کی ہم آہنگی نہایت ضروری ہے۔ اگر ہم یہ کر سکیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہمیں ایک رہنما اصول ہاتھ آجائے گا جس کی روشنی میں ہم زندگی کی تعمیر نو کا مسئلہ آسانی سے حل کر سکیں گے یعنی ہم ایک نئے مگر خالص اسلامی فلسفۂ حیات کی طرح ڈال سکیں گے۔

ہم اس لفظ کی وضاحت اس بنا پر ضروری سمجھتے ہیں کہ ہمارے ہاں یہ دونوں رجحانات کچھ اس طرح گھل مل گئے ہیں کہ جس سے غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں، اور ہم فیصلہ نہیں کر پاتے کہ اسلام کا موٹو ——— کیا ہے۔ یہ کہ بھرپور زندگی کے بغیر مکمل سیرت کی تشکیل محال ہے، یا یہ کہ زندگی کی تحقیر اور نفی ہی اعلیٰ کردار کی ضامن ہے؟

---

سید نصیر شاہ

# معتزلہ

جب یونانی فلسفہ اور منطق نے اسلام کے خلاف صف آرائی کی تو مسلمانوں میں ایک ایسا گروہ پیدا ہوا جنھوں نے مخالفین کی اس فوج کو شکست دی اور علمی و فکری دنیا میں بھی اسلام کی عظمت کی دھاک بٹھا دی۔ معتزلہ سے پہلے اسلامی تاریخ میں کسی ایسے فرقہ کا سراغ نہیں ملتا جو ماورا الطبیعی مسائل میں عقلی و علمی انداز سے زبان کھولتا ہو۔ معتزلہ کو اس بارہ میں اوّلیت کا فخر حاصل ہے۔ کتنے علوم ہیں جو محض اسی فرقہ کی وجہ سے عالم وجود میں آئے۔ کتنے عقائد ہیں جو آج تک ہم میں رائج ہیں مگر ہمیں یہ معلوم نہیں کہ کن لوگوں کی نکتہ سنجیوں نے یہ نکات کھولے۔

## اعتزال کی تاریخ

اسلام جب تک جزیرۂ عرب میں رہا مسلمانوں کو فلسفہ و منطق سے کوئی لگاؤ نہ تھا کیونکہ عرب کا اصلی مذاق فکر نہیں عمل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ صوم و صلوٰۃ اور حج و زکوٰۃ کے مسائل پر تو بہت کچھ تحقیق ہو چکی تھی لیکن " ایمانیات " سے متعلق کچھ زیادہ عرق ریزی نہیں کی گئی تھی۔ بلکہ اجمالی عقائد کافی سمجھے گئے تھے۔ لیکن جب اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا تو ایرانی، یونانی اور دوسری قومیں اسلام کی حلقہ بگوش ہونے لگیں۔ ان لوگوں کے قدیم مذاہب میں خدا، صفاتِ خداوندی، قضا و قدر اور جزا و سزا کے متعلق خاص عقائد تھے۔ ان عقائد میں سے جو عقیدے صریحاً اسلام کے مخالف تھے ان کے برُے اثرات

تو ان کے دماغوں سے نکل گئے لیکن جہاں اسلامی عقائد کے کئی پہلو ہو سکتے تھے اور کچھ خیالات ان کے قدیم عقائد سے مشابہت رکھتے تھے وہاں بالطبع وہ انہی خیالات و افکار کی طرف مائل ہو گئے۔ مثلاً یہودیوں کے ہاں خدا کو مجسم تصوّر کیا جاتا تھا جب وہ مسلمان ہوئے تو قدرتی طور پر وہ ان ہی آیات کو مدارِ ایمان قرار دینے لگے جن میں اللہ تعالیٰ کی نسبت ہاتھ اور منہ وغیرہ کے سے الفاظ موجود ہیں۔ پھر یہ نومسلم صدیوں سے فلسفیانہ موشگافیوں اور منطقیانہ نکتہ آفرینیوں کے عادی تھے اس لیے انھوں نے علمی مباحثوں کا سلسلہ جاری کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی نصرانی، زردشتی اور یہودی علماء نے جو فلسفہ و منطق سے واقف تھے مسلمانوں سے علمی مناظروں کا آغاز کر دیا۔ ایسے مناظروں کا گہوارہ عراق تھا کیونکہ وہاں مختلف قوموں کے لوگ جمع تھے۔ اب ایسے ایسے عقائد و معاملات میں گفتگوئیں شروع ہو گئیں جن کے متعلق محدثین زبان تک ہلانا گناہ سمجھتے تھے۔ فی الواقع یہ وقت اسلام کے لیے بڑا ہی نازک وقت تھا اور پھر جب سریانی، یونانی، پہلوی اور ہندی زبانوں سے حکمت و فلسفہ کی کتابیں عربی میں منتقل ہوئیں اور لوگوں میں فلسفیانہ مذاق پھیل گیا تو جیسے سیلاب کا بند ٹوٹ گیا۔ قرآن کی آیات اور اسلامی عقائد کو غیر مسلموں نے ہدف بنا لیا اور اعتراضات کی بوچھاڑ شروع ہو گئی۔ محدثین اور فقہاء صرف روایات کی مدد سے اس سیلِ بے پناہ کا مقابلہ کرنے نکلے مگر یہ ان کا میدان نہیں تھا، اور یہ ان کے بس کی بات نہیں تھی کہ ان لوگوں کے اعتراضات کا جواب دے سکیں کیونکہ ان کا سارا علم منقولات تک محدود تھا۔ اور مقابلہ بھی ان لوگوں سے آپڑا تھا جو نہ قرآن کو مانتے تھے نہ احادیث کو۔ فکری گمراہی کا منہ زور طوفان حصارِ اسلام کی بنیادوں سے ٹکرا رہا تھا۔ ان حالات میں ضرورت اس بات کی تھی کہ انہی لوگوں کے ہتھیاروں سے انھیں شکست دی جاتی اور اس کے لیے ضروری تھا کہ معترضین کے مذاہب اور ان کے فلسفہ سے پوری واقفیت ہوتی۔ الحاد کے اس "سیلِ سبک سیر و زمیں گیر" کا مقابلہ کرنے کے لیے معتزلہ میدان میں آئے۔ وہ حریفوں کے مقابلہ میں ہر طرح سے فائق

تھے۔ انھوں نے اپنے زورِ بیان اور عقلی دلائل سے اعدائے اسلام کو شکست دی اور اپنے دور کے علوم کے مطابق قرآن حکیم کی عقلی تفسیر پیش کر کے دشمنانِ اسلام کی زبانیں گنگ کر دیں۔

معتزلہ نے مختلف موضوعات پر کتابیں لکھ کر ملک کے اطراف و اکناف میں پھیلا دیں۔ اس طرح اسلامی فکر دور دراز گوشوں تک پہنچ گیا۔ معتزلہ کو ایک فرقہ کی حیثیت بعد میں دیدی گئی۔ یہ درحقیقت وہ مسلمان تھے جو دین کو علیٰ وجہ البصیرت پیش کرنے کا جذبہ لیکر اٹھے تھے۔

جبر و قدر کے مسئلہ کو اعتزال کا اولیں مسئلہ سمجھنا چاہیے۔ ملوکیت میں عوام جن مظالم کا شکار تھے انھیں جائز ثابت کرنے کے لیے حکومت کی طرف سے یہ دلیل پیش کی جاتی تھی کہ انسان مجبورِ محض ہے۔ اسے اپنے کسی فعل پر اختیار نہیں جو کچھ وہ کرتا ہے اس کا ذمہ دار خود انسان نہیں ہے کیونکہ ہر آدمی کی تقدیر لکھ دی گئی ہے۔ سب سے پہلے معبد جہنی نے اس مسئلہ کی تردید کی اور انسان کو اپنے افعال پر مختار تسلیم کیا۔ اس طرح مذہبِ قدر کی بنیاد پڑی۔ معبد علانیہ حکومت کی مخالفت کرتا تھا اس لیے عبدالملک بن مروان نے ۸۰ھ میں اسے حجاج کے ہاتھوں قتل کرا دیا۔

معبد کے بعد غیلان دمشقی نے اسی مذہب کو اپنایا اور چند اور مسائل بھی مذہبِ اعتزال میں شامل کر لیے جن میں سے امر بالمعروف کا مسئلہ حکومت کے لیے انتہائی پرخطر مسئلہ تھا۔ آخر ہشام بن عبدالملک نے ۱۰۵ھ میں اسے دمشق بلا کر پھانسی دیدی۔

لیکن مذہبِ اعتزال کو اب سینکڑوں لوگ قبول کر چکے تھے اور اس کے اصول بھی مرتب ہو گئے تھے۔ ۸۰ھ میں عمرو بن عبید اور واصل بن عطا پیدا ہوئے جنھیں مذہبِ اعتزال کے رکنِ رکین کہنا چاہیے۔ دونوں صاحبِ فضل و کمال تھے۔ ان کی نکتہ آفرینیوں سے اعتزال کو بہت عروج ملا حتیٰ کہ یزید بن ولید بن عبدالملک نے علانیہ یہ مذہب قبول کیا۔ جب ولید بن یزید عیاشیوں میں ڈوب گیا تو یزید نے مذہبِ اعتزال کے پانچویں اصول امر بالمعروف پر عمل پیرا ہو کر بغاوت کا علم بلند کیا اور ہزاروں معتزلہ اس کے ساتھ ہو گئے۔ ولید قتل ہو گیا اور یزید کو فتح حاصل ہوئی۔

اب گویا اعتزال کے قدم تختِ سلطنت پر بھی پہنچ گئے۔ ۱۳۲ھ میں خلافتِ بنو امیہ کا خاتمہ ہو گیا۔

عباسی خاندان کا دوسرا بادشاہ منصور اگرچہ کسی مذہب سے منسوب ہونا نہیں چاہتا تھا لیکن چونکہ عمرو بن عبید اس کا بچپن کا ساتھی تھا، دونوں نے ایک مدت تک اکٹھی تعلیم حاصل کی تھی، اس کے علاوہ وہ عمرو بن عبید کی حق گوئی، جرأتِ ایمانی اور زہد و قناعت کا بھی معترف تھا اس لیے اس کے زمانہ میں معتزلہ کو بہت عروج حاصل ہوا۔

منصور کے بعد مہدی نے مذہبی آزادی کو روک دیا۔ اس کے بعد ہارون الرشید تخت نشین ہوا۔ وہ خود تو فلسفہ و حکمت سے ناواقف تھا لیکن دربار برامکہ کے ہاتھ میں تھا اس لیے اعتزال کو عروج نصیب ہوتا گیا۔ ہارون کے بعد مامون آیا تو معتزلہ کی بن آئی کیونکہ اس نے خود یہ مذہب قبول کر لیا۔ مامون خود بھی بہت بڑا فاضل تھا اور ابو الہذیل و نظام جیسے آفتاب و ماہتاب بھی اس کے دربار میں موجود تھے اس لیے اعتزال کا مہرِ اقبال نصف النہار پر چمکنے لگا۔ نظام کے بعد اس کے فاضل شاگرد جاحظ نے بھی مذہبِ اعتزال کو بہت وسعت دی۔

مامون کے بعد معتصم اور واثق یکے بعد دیگرے تخت نشین ہوئے۔ وہ دونوں معتزلی تھے۔ مشہور معتزلی احمد بن داؤد ان کے زمانہ میں قاضی القضاۃ رہے جنھیں ایک واسطہ سے واصل بن عطاء کی شاگردی کا فخر حاصل تھا۔ ان کے زمانہ میں اعتزال کو اور زیادہ قوت حاصل ہوئی۔

واثق کے بعد متوکل نے عقلی و فکری ترقی کو روک دیا لیکن چوتھی صدی ہجری تک اس مذہب کو پوری قوت حاصل رہی۔ بڑے بڑے متکلم، مفسر اور ادیب پیدا ہوئے۔ سب سے آخر میں بو علی جبائی تھے ان کے بعد کوئی بلند پایہ امام الاعتزال پیدا نہ ہوا۔

علامہ بشاری نے چوتھی صدی ہجری میں دنیا کا سفر کیا تھا۔ انھوں نے مندرجہ ذیل مقامات میں معتزلہ کی نسبت یہ تفصیل لکھی ہے:

"سروات اور حرمین کے سواحل اور خصوصاً عمان کے تمام باشندے معتزلی ہیں عراق

میں حنبلیوں اور شیعوں کا غلبہ ہے تاہم معتزلہ بھی موجود ہیں۔ اقور کے موضع عانتہ میں معتزلہ کی کثرت ہے۔ فسطاط میں معتزلہ کا بڑا زور ہے۔ خراسان کے دیہات میں بھی ان کی کثرت ہے۔ فارس اور سیر جان میں اکثر معتزلہ ہیں اور کرمان میں تمام دنیا کی نسبت معتزلہ زیادہ ہیں۔"

چوتھی صدی ہجری میں ہی معتزلہ پر ہولناک مظالم کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ محمد بن احمد (متوفی ۴۷۸ھ) جو بہت بڑے معتزلی عالم تھے پچاس سال تک گھر سے نہ نکل سکے، علامہ زمخشری جن کی تفسیر کشاف گھر گھر پھیلی ہوئی ہے معتزلی ہونے کی وجہ سے ملک میں چین سے نہ رہ سکے اور مجبوراً مکہ چلے گئے۔

ساتویں صدی ہجری میں مغلوں اور ترکوں نے بغداد اور دوسرے بڑے بڑے شہروں کو تباہ کر کے مسلمانوں کی علمی و عقلی قوتوں کا بھی استیصال کر دیا اور اعتزال جیسا نازک مذہب تو ہمیشہ کے لیے ختم ہوگیا۔ ترک قلم کی بجائے تلوار کے دھنی تھے اور اعتزال جیسے دقیق مذہب کو قلم سے زیادہ مناسبت تھی اس لیے ترکوں کے مسلمان ہوجانے کے بعد بھی یہ مذہب زندہ نہ ہو سکا۔

## معتزلہ کے عقائد

معتزلہ کے اجمالی تعارف کی یہ کوشش ناکام رہے گی اگر مجمل طور پر ان کے عقائد بیان نہ کیے جائیں۔ معتزلہ کے عقائد میں یہ اصول مبادیات کی حیثیت رکھتے ہیں:

(۱) توحید (۲) عدل (۳) قدر (۴) وعد و وعید (۵) المنزلۃ بین المنزلتین (۶) امر بالمعروف۔

### توحید

اگرچہ مسلمانوں کے تمام فرقے اللہ تعالیٰ کو واحد لاشریک تسلیم کرتے ہیں مگر پھر بھی خدا کے تصور میں اختلافات رہے ہیں اور آج بھی موجود ہیں۔

ظاہریہ اور مشبہہ کا مذہب ہے کہ اللہ جسمانی ہے۔ عرش پر متمکن ہے۔ اس کے ہاتھ ہیں، چہرہ ہے۔ سرورِ کائنات صلعم کے دوشِ مبارک پر اللہ نے ہاتھ رکھا اور آپؐ نے اس ہاتھ کی ٹھنڈک محسوس کی۔

عام اربابِ روایت کے نزدیک خدا جسمانی ہے۔ اس کے ہاتھ ہیں۔ منہ ہے۔ پنڈلیاں ہیں۔ لیکن یہ سب چیزیں ایسی نہیں جیسی ہماری ہیں۔ وہ عرش پر بیٹھا ہے۔ کرسی پر پاؤں رکھے ہیں، اور کرسی ان کے بوجھ سے چرچراتی ہے۔

معتزلہ کے نزدیک خدا کی ذات زمان و مکان کی قید سے ماوراء ہے۔ وہ ہر جگہ موجود ہے۔ کوئی جہت نہیں جس کی طرف اشارہ کر کے کہا جا سکے کہ خدا اس طرف ہے۔ وہ مجسم نہیں۔ قرآن میں جہاں اس کے ہاتھ اور چہرے کا ذکر آیا ہے وہاں حقیقت نہیں بلکہ مجاز مراد ہے۔ کسی زمانہ میں اس قول کو کفر کا ہم پلہ خیال کیا جاتا تھا لیکن آج غالباً سب ہی لوگ اس قول میں معتزلہ سے متفق ہیں۔

## صفات

توحید کے ساتھ ہی مسئلۂ صفات کا تعلق ہے۔ مدتوں یہ مسئلہ باعثِ نزاع رہا کہ:

ہیں صفاتِ ذاتِ حق حق سے جدا یا عینِ ذات

محدثین اور فقہاء کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات سے الگ اور قدیم ہیں۔ معتزلہ کہتے تھے کہ اس طرح تو بہت سے خدا ہوئے اور تعدد لازم آیا۔ پھر ذات اور صفات کی علاحدگی میں ایک اور مشکل بھی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ اگر صفات ذات سے الگ ہوں تو کسی صفت کی غیر موجودگی میں بھی ذات باقی رہتی ہے۔ جیسے انسان کی صفات میں اگر صفتِ سماعت موجود نہ ہو تب بھی اسے انسان کہا جائے گا۔ لیکن اگر خدا (فرض مرو) صفتِ خالقیت سے محروم ہو تو اسے خدا نہیں کہا جا سکتا۔ یہی وہ دلائل تھے جن کی بنا پر معتزلہ صفاتِ ذات کو عینِ ذات سمجھتے تھے۔ وہ اس کے استدلال میں وہ

آیات پیش کرتے تھے جن سے تنزیہ ثابت ہوتی ہے۔

عدل

توحید کے بعد ان کا دوسرا عقیدہ عدل تھا۔ تمام اسلامی فرقے بحیثیت مجموعی خدا کو عادل تسلیم کرتے ہیں لیکن معتزلہ اس سلسلہ میں چند خاص تشریحات سے کام لیتے تھے۔

اشعریہ کا عقیدہ تھا کہ خدا محالات کا حکم دے سکتا ہے اور دیتا ہے۔ لیکن معتزلہ اس کے مخالف تھے ان کا خیال تھا کہ محالات کا حکم دینا عدلِ خداوندی کے خلاف ہے۔ اور جب خدا کو عادل تسلیم نہ کیا جائے تو لامحالہ اسے ظالم کہنا پڑے گا اور یہ اللہ کی شان کے خلاف ہے۔ ماتریدیہ بھی اس معاملہ میں معتزلہ کے عقائد سے متاثر ہیں۔

اشعریہ یہ بھی کہتے تھے کہ کوئی چیز فی نفسہٖ نہ اچھی ہے نہ بُری۔ خدا جس چیز کو اچھا کہہ دے اچھی ہے جسے بُرا کہہ دے بُری ہے۔ اس کے خلاف معتزلہ کا خیال تھا کہ خدا اسی چیز کو اچھا کہتا ہے جو اصل میں اچھی ہو اور اسی کو بُرا کہتا ہے جو اصل میں بُری ہو۔ ماتریدیہ نے معتزلہ کا یہ عقیدہ بھی قبول کیا ہے۔

اشعریہ کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ خدا کے لیے عدل و انصاف کرنا ضروری نہیں۔ وہ چاہے تو عبادت کے عوض عذاب دے دے اور چاہے تو گناہ کے بدلہ میں انعام دے دے۔ معتزلہ اس نظریہ کے بھی سختی سے مخالف ہیں۔ اور ان کا عقیدہ ہے کہ عدل و انصاف خدا کے لیے ضروری ہے۔ عبادت کے عوض عذاب اور گناہ کے عوض انعام دینا ظلم ہے۔ اور خدا ظلم نہیں کر سکتا کیونکہ ظلم نقصِ بشریت ہے اور اللہ نقائص سے پاک ہے۔ ماتریدیہ نے بھی اس عقیدہ کو اپنے مذہب میں شامل کر لیا۔

قدر

انسان اپنے افعال میں مجبورِ محض ہے یا مختارِ مطلق؟ یہ سوال اس وقت سے انسانی ذہن کے لیے وجہِ اضطراب بنا ہوا ہے جس وقت سے اس نے سوچنا شروع کیا ہے۔

مذہبی نقطۂ نظر سے غور کیجیے تو مسئلہ میں کسی قسم کی پیچیدگی نہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے انسانی افعال کی جزا و سزا مقرر کر دی ہے تو لازماً انسان مجبور نہیں کیونکہ مجبور کو سزا دینا خدا کی صفتِ عدل کے خلاف ہے۔ آخر یہ کیسے جائز ہے کہ کسی آدمی کو وہ خود ہی چوری کرنے پر مجبور کرے اور پھر اسے چوری کی سزا بھی دے۔ اگر عقیدۂ جبر کو تسلیم کیجیے تو قیامت اور حشر نشر سب عقائد بے معنی ہو جاتے ہیں۔ اس واضح بات کی بنا پر معتزلہ نے قدر کا راستہ اختیار کیا ہے اور انسان کو اپنے افعال میں مختار تسلیم کیا ہے۔ لیکن قرآنِ حکیم میں بعض ایسی آیات بھی ہیں جنھیں اگر سرسری نظر سے دیکھا جائے تو یہ شبہ ہوتا ہے کہ انسان کے افعال بھی اللہ کے پیدا کردہ ہیں اور انسان مجبور ہے۔ معتزلہ ان تمام آیات کا یہ جواب دیتے ہیں کہ انسان کو چونکہ تمام توتیں اللہ نے عطا کی ہیں اس لیے ان افعال کی نسبت اللہ کی طرف جائز ہے جیسے ہم یہ کہنے کی بجائے کہ "سورج کی گرمی گندم کے خوشوں کو پکاتی ہے" یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ "اللہ گندم کے خوشوں کو پکاتا ہے"۔ بعض آیات میں ارشاد ہوتا ہے کہ اللہ نے کفار کے دلوں پر مہریں کر دی ہیں۔ جبریہ اس سے استدلال کرتے ہیں کہ جب دلوں پر اللہ ہی نے مہریں کر دی ہیں اور وہ حق پر غور نہیں کر سکتے تو گویا اللہ نے انھیں کفر پر مجبور کر دیا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ انسان کے ہر فعل کا کوئی نہ کوئی نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔ انکار و جحود اور ضد و سرکشی کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان کے کان حق کی بات سننے پر آمادہ نہیں ہوتے اور اس کا ذہن صداقت کی دعوت پر غور و فکر نہیں کرتا۔ پس ختمِ قلوب اصل میں انکار و جحود کا لازمی نتیجہ ہے اور اس کے باوجود انسان کو یہ اختیار ہے کہ وہ دعوتِ حق و صداقت پر فکر و تدبر کر کے اپنے دل کے قفل کھول دے۔ گویا جہاں ضد کے فعل کا نتیجہ ختمِ قلب ہے وہیں ضد چھوڑ دینے کا یہ نتیجہ بھی تو ہے کہ انسان میں حق قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ آخر آیہ ان الذین کفروا سواء علیہم ءانذرتہم ام لم تنذرہم لا یؤمنون ٭ ختم اللہ

علیٰ قلوبہم وعلیٰ سمعہم وعلیٰ ابصارہم غشاوۃ ۔ کے نزول کے بعد بھی تو کفار ایمان لاتے رہے ہیں۔ پس اگر اس کا وہی مفہوم ہوتا جو جبریہ لیتے ہیں تو پھر وہ لوگ بعد میں ایمان کیوں لاتے جب کہ ان کے دلوں پر مہریں لگ چکی تھیں۔ فی الواقع ایسی تمام آیات کا مفہوم یہی ہے کہ جب تک کفار ہٹ دھرمی اور ضد پر جمے رہیں حق ان پر اثر انداز نہیں ہوتا اور ان کی تقدیر یہی ہوتی ہے کہ ان کی بصارت پر باطل پردے تان دیتا ہے اور وہ نظامِ حق کے تابناک نتائج دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن جب وہ اپنی حالت بدل لیں ضد اور ہٹ دھرمی چھوڑ دیں تو ظاہر ہے کہ اس فعل کے بُرے نتائج بھی خود بخود ختم ہو جاتے ہیں۔ گویا انسان اپنی حالت بدل لے تو اس کی تقدیر بھی بدل جاتی ہے:

رمز باریکے بحرفے مضمر است — تو اگر دیگر شوی او دیگر است
شبنمی! افتندگی تقدیر تست — قلزمی! پائندگی تقدیر تست
خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا — سنگ شو بر شیشہ انداز ترا

### وعد و وعید

معتزلہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جس عمل کے لیے جو وعدہ یا وعید بیان کی گئی ہے اس کا نافذ ہونا ضروری ہے۔ محض ڈرا دے یا ترغیب کے لیے خدا کچھ نہیں بیان کرتا۔ نہ وہ "موج میں آکر" انسانوں کے گناہ معاف کر دیتا ہے اور نہ غصہ میں آکر فرمانبرداریوں پر پانی پھیر دیتا ہے۔ ہر عمل کا نتیجہ مقرر ہے اور وہ مرتب ہو کر رہے گا۔ اشعریہ اس کے مخالف ہیں۔

### المنزلۃ بین المنزلتین

معتزلہ سے پہلے گناہِ کبیرہ کے مرتکب کو اہلِ روایت کافر کہتے تھے اور مرجیہ اسے مسلمان سمجھتے تھے۔ معتزلہ نے کہا وہ نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ اس کی حالت دونوں کے بین بین ہے۔ اسے فاسق کہا جا سکتا ہے۔

### امر بالمعروف

خوارج اس اصول کو فرضِ عین قرار دیتے تھے اور ہمیشہ شمشیر بکف رہتے۔ لیکن معتزلہ اسے فرض سمجھتے تھے۔ وہ تلوار اٹھانا اس وقت ضروری سمجھتے جب حالات سازگار ہونے اور سارے سامان جمع ہو جاتے۔

## عقل کا غلبہ

معتزلہ عقل کی فضیلت کے قائل تھے۔ وہ عقل کو احادیث پر حاکم سمجھتے تھے۔ جو حدیث عقل و درایت کے خلاف ہوتی اسے موضوع قرار دیتے۔ اس اصول کو وضع کرنے کا بڑا سبب غالباً ان لوگوں کا غلو اور جمود تھا جو حدیث کے سامنے عقل کو حقیر سمجھتے تھے اور جو چیز بھی حدیث کے نام پر ان کے سامنے پیش ہوتی وہ اسے بے تامل قبول کر لیتے۔ ان لوگوں کے جمود کا اندازہ اس ایک واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے۔

علامہ سیوطی تاریخ الخلفاء میں لکھتے ہیں کہ ایک دفعہ ہارون کے دربار میں کسی نے یہ حدیث پڑھی کہ آدم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام میں مناظرہ ہوا۔ ایک شخص بول اٹھا کہ آدمؑ اور موسیٰؑ کے زمانوں میں تو صدیوں کا بُعد ہے۔ پھر وہ اکٹھے کیونکر ہوئے اور مناظرہ کیسے چھڑ گیا۔ ہارون جو محدثین کا ہم خیال تھا اس قدر برہم ہوا کہ اس شخص کے قتل کا حکم صادر کر دیا۔

### فریقین کا تشدد

معتزلہ نے علم کلام کی بنیاد ڈالی تو محدثین نے نہایت زور شور سے اس کی مخالفت کی امام شافعی، امام احمد بن حنبل، سفیان ثوری، اور تمام اہل حدیث نے اس علم کا حصول حرام قرار دیدیا۔ امام غزالی لکھتے ہیں:

"والی التحریم ذہب الشافعی و مالک و احمد بن حنبل و سفیان و جمیع اہل الحدیث

من السلف" (احیاء العلوم)

امام شافعی کہتے تھے کہ متکلمین کو دُرّے لگانے چاہئیں۔ امام احمد بن حنبل کا قول تھا کہ متکلمین زندیق ہیں۔ معمولی معمولی اختلافات میں تشدد کا یہ عالم تھا کہ فریقین ایک دوسرے کو کافر ٹھہراتے تھے۔

اختلافی مسائل میں ایک یہ بھی تھا کہ "قرآن قدیم ہے یا مخلوق و حادث؟" معتزلہ کہتے تھے کہ خدا کی صفتِ تکلم قدیم ہے لیکن جو الفاظ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوتے تھے وہ مخلوق و حادث تھے۔ محدثین کلام اللہ کو ہر حال میں قدیم تسلیم کرتے تھے۔ زیادہ غور و تفحص سے کام لیا جائے تو دونوں کا حاصل ایک ہی ٹھہرتا ہے لیکن فریقین نے اس مسئلہ کو کفر و اسلام کی حدِ فاصل قرار دیدیا، اور تشدد اس انتہا کو پہنچا کہ جعد بن درہم کو کوفہ کے والی خالد بن عبداللہ القسری نے اسی جرم کی پاداش میں گرفتار کر کے عید قربان کے موقع پر حصولِ ثواب کی نیت سے ذبح کیا اور جب معتزلہ کو موقع ملا تو محدثین کو سخت سزائیں دی گئیں۔ حتیٰ کہ مامون کا زمانہ محدثین کے لیے ایک عبرت ناک دورِ ابتلا ثابت ہوا۔ مگر متوکل کے زمانہ میں محدثین نے بھی بڑھ چڑھ کر معتزلہ سے انتقام لیا۔

## کیا معتزلہ کافر تھے؟

ایک عرصہ تک معتزلہ کو کافر سمجھا جاتا رہا لیکن جب فضا ذرا پرسکون ہوئی اور معتزلہ کی علمی خدمات پر نظر ڈالی گئی تو محققین نے انھیں کافر کہنے سے انکار کر دیا۔

علامہ جلال الدین دوانی لکھتے ہیں:

"رہے معتزلہ تو صحیح یہی ہے کہ وہ کافر نہیں ہیں" (شرح عقائد عضدی)

مشہور محدث علامہ تقی الدین سبکی لکھتے ہیں:

"یہ دونوں گروہ اشعریہ اور معتزلہ برابر کے جوڑ ہیں اور دونوں متکلمین کے سرگروہ ہیں اور اشعریہ زیادہ اعتدال پر ہیں" (شرح احیاء الاسلام)

علامہ رازی فرماتے ہیں:

"میرے والد ماجد شیخ القاسم انصاری کا یہ قول بیان کیا کرتے تھے کہ اہل سنت کا خیال خدا کی قدرت کی وسعت پر ہے، اور معتزلہ کی نظر خدا کی تعظیم اور مبرا عن العیوب ہونے پر ہے۔ اس لیے غور سے دیکھو تو دونوں خدا کی عظمت و تقدیس کے معترف ہیں۔ البتہ اس قدر ہے کہ کسی نے غلطی کی اور کوئی صائب الرائے ٹھہرا۔" (تفسیر کبیر، سورہ الانعام)

مشہور محدث امام نووی فرماتے ہیں:

"سلف و خلف کا اس پر برابر اتفاق رہا کہ معتزلہ وغیرہ کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے۔" (فتح المغیث ص ۱۴۴)

فقہی حیثیت سے معتزلہ اکثر حنفی المذہب ہوتے تھے۔ طبقات الحنفیہ میں جہاں ان کے نام آتے ہیں تو ان کا تذکرہ بھی اسی عظمت و شان سے کیا جاتا ہے، جس طرح دوسرے علمائے حنفیہ کا۔ علامہ زمخشری مشہور معتزلی ہیں۔ ان کی تفسیر کشاف ادب، عربیت، معانی اور بلاغت کی بے مثال خوبیوں کے باعث آج تک نصاب میں داخل ہے۔ ان کے متعلق طبقات الحنفیہ میں لکھا ہے کہ "من اکابر الحنفیۃ" یعنی وہ اکابر حنفیہ میں سے تھے۔ فن بلاغت کے تمام ارکان یعنی جاحظ، سکاکی اور عبدالقادر جرجانی معتزلی تھے۔

معتزلہ نے اپنے زمانہ کی علمی سطح کے مطابق قرآن حکیم کی عقلی تفسیر پیش کی اور ثابت کر دیا کہ قرآن حکیم میں جو کچھ مذکور ہے، علم و عقل کے مطابق ہے۔ معتزلہ مفسرین میں سے ابومسلم اصفہانی، ابوبکر اصم، ابوالقاسم بلخی، علامہ زمخشری اور قفال کبیر بہت معروف ہیں۔

رفیع اللہ

# امام ابن شُبرمۃ اور نکاح کی عمر

تاریخ فقہ اسلامی کی کتابوں میں جن دس فنا شدہ فقہی مذاہب کا ذکر آتا ہے ان میں سے ایک کے بانی امام ابو شبرمۃ عبداللہ بن شبرمۃ تھے۔ زمانے کے ساتھ آپ کا مذہب فنا ہو چکا ہے اور آپ کی کوئی کتاب ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ ہم تک آپ کا جو فقہی سرمایہ پہنچ چکا ہے وہ آپ کے وہ اقوال ہیں جو دوسرے مذاہب فقہ کی کتابوں میں منقول ہیں۔ آپ امام ابوحنیفہ کے معاصر تھے۔ اور آپ امام صاحب کے ہم مرتبہ، بلکہ امام سفیان ثوری وغیرہم تو آپ کو امام اعظم پر اس لیے فوقیت دیتے تھے کہ آپ کو صحابہ سے روایت کرنے کا شرف حاصل تھا۔ یہ بھی کوفہ میں تھے اور امام صاحب بھی۔ جب لوگ امام صاحب سے کوئی مسئلہ دریافت کرتے تو آپ سے بھی ضرور پوچھتے۔

آپ کے صحیح مقام کا اندازہ کرنے کے لیے ہم طبرانی کی اس روایت کو نقل کرتے ہیں جو انھوں نے اپنی اوسط میں عبدالوارث کی زبانی بیان کی ہے۔ چونکہ روایت لمبی ہے اس لیے صرف ترجمہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

عبدالوارث کہتے ہیں کہ میں مکہ تشریف گیا تو وہاں ابوحنیفہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ اور ابن شبرمۃ تینوں اتفاق سے موجود تھے۔ میں نے ابوحنیفہؒ سے دریافت کیا کہ آپ اس بیع کے متعلق کیا فرماتے ہیں جس میں کوئی شرط بھی رکھ دی گئی ہو؟ انھوں نے جواب دیا کہ ایسی بیع بھی ناجائز ہے اور وہ شرط بھی۔ پھر میں نے یہی مسئلہ ابن ابی لیلیٰؒ سے پوچھا تو انھوں نے کہا کہ بیع تو درست ہے لیکن شرط غلط ہے۔ پھر ابن شبرمۃ سے یہی سوال کیا تو انھوں نے بتایا کہ یہ بیع اور شرط دونوں ہی درست

ہیں۔ میں نے کہا سبحان اللہ عراق کے ان تینوں فقہاء میں یہ اختلاف! پھر میں نے ابو حنیفہؒ کے پاس جا کر ان تینوں مختلف جوابات کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا کہ میں نہیں سمجھ سکتا کہ دونوں (ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمۃ) نے کیا جواب دیا۔ مجھ سے عمرو بن شعیب نے ان سے ان کے والد نے اور ان سے ان کے دادا نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ حضورؐ نے بیع و شرط سے منع فرمایا ہے۔ لہذا بیع اور شرط دونوں باطل ہیں۔ پھر میں نے ابن ابی لیلیٰ کے پاس آ کر اس کا ذکر کیا تو انھوں نے کہا کہ میری سمجھ میں ان دونوں (ابوحنیفہ اور ابن شبرمۃ) کے جواب نہیں آسکے۔ مجھ سے تو ہشام بن عروہ نے ان سے ان کے والد نے اور ان سے حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ حضورؐ نے مجھے حکم دیا کہ بریرہ کو خرید لو پھر اسے آزاد کر دو لہذا بیع درست اور شرط غلط ہے۔ پھر میں نے ابن شبرمۃ کے پاس جا کر صورت حال بیان کی تو انھوں نے فرمایا کہ میں ان دونوں (ابوحنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ) کے جواب نہیں سمجھ سکتا مجھ سے تو مسعر بن کدام نے ان سے محارب بن دثار نے اور ان سے جابر نے بیان کیا ہے کہ میں نے حضور صلعم سے ایک اونٹنی کا معاملہ کیا اور مدینے تک لادنے کی شرط بھی رکھی۔ لہذا بیع اور شرط دونوں جائز ہیں۔

(بحوالہ مقام سنت از مولانا شاہ محمد جعفر پھلواروی ص ۲-۴)

یہ بھی روایت صرف اس لیے نقل کی گئی ہے تاکہ امام ابن شبرمۃ کے مقام کا اندازہ کیا جاسکے۔ آپ کی تاریخ پیدائش کے متعلق قطعی طور پر کچھ معلوم نہیں اور یہی حال بہت سے اور بزرگوں کی تاریخ ولادت کے متعلق ہے۔ آپ کی پیدائش کا زمانہ امام ابوحنیفہ کی پیدائش سے کچھ پہلے کا ہے تاہم تمام مورخین نے آپ کی وفات کا سنہ ۱۴۴ھ لکھا ہے۔ شذرات الذہب فی اخبار من ذہب کے مصنف ابن العماد نے آپ کی وفات ۱۴۴ھ میں لکھی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اس سال کوفہ میں فقیہہ کوفہ قاضی ابوشبرمۃ عبداللہ بن شبرمۃ الضبی نے وفات پائی۔ آپ نے حضرت انسؓ اور تابعین سے روایت کی ہے۔ احمد عجلی آپ کے متعلق فرماتے ہیں کہ آپ بڑے نیک سیرت، حلیم الطبع اور عقلمند تھے۔ کثرتِ عبادت کی وجہ سے آپ کو نساک سے تشبیہ

دی جاتی تھی۔ ساتھ ہی آپ اعلیٰ پایہ کے شاعر بھی تھے۔

(القضاء فی الاسلام ص ۴۴)

مورخ اسلام حافظ ذہبی نے بھی ۱۴۴ھ کے واقعات میں بالکل وہی کچھ لکھا ہے جو صاحب شذرات الذہب نے لکھا ہے۔ فرماتے ہیں:

وفیہا توفی فقیہ الکوفۃ ابو شبرمۃ عبداللہ بن شبرمۃ الضبی القاضی روی عن انس والتابعین قال احمد العجلی کان عفیفاً صارماً، عاقلاً یشبہ النساک شاعراً جواداً (العبر فی خبر من غبر جلد ۱، ص ۱۹۷ جدید ایڈیشن)

تاریخ فقہ اسلامی میں ذرا تفصیل سے لکھا ہے:

عبداللہ بن شبرمۃ (بضم الشین والراء) الضبی ابو شبرمۃ الکوفی قاضیہا احد الاعلام روی عن انس وابن الطفیل والشعبی وطائفۃ وعنہ اخذ شعبۃ والسفیانان وابن المبارک وقال الثوری فقہاؤنا ابن ابی لیلیٰ وابن شبرمۃ۔ (القضاء فی الاسلام ص ۶۶-۶۷)

ترجمہ: عبداللہ بن شبرمۃ (شین اور راء کے پیش کے ساتھ) الضبی کوفہ کے قاضی تھے اور اسلام کی برگزیدہ ہستیوں میں سے تھے۔ آپ نے صحابۂ رسول حضرت انس، ابن الطفیل اور شعبی اور بزرگوں کی ایک جماعت سے روایت کی ہے۔ اور آپ نے شعبہ، دونوں سفیان اور ابن المبارک سے روایت کی ہے۔ اور سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ ہمارے فقیہ تو دو ہیں ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ

ابن سعد نے لکھا ہے کہ آپ یمن کے والی بھی بنائے گئے تھے۔ چنانچہ لکھا ہے کہ:

شروع شروع میں یمن کے والی بنا کر بھیجے گئے۔ کچھ دن رہے اس کے بعد معزول ہو گئے حضرت معمر جو یمن کے مشہور محدث ہیں ان کا بیان ہے کہ رخصت کرنے کے سلسلے میں ذرا دور تک ان کے ساتھ چلا گیا جب سب لوگ چھٹ گئے اور تنہا میں ہی رہ گیا تو فرمایا کہ بھائی خدا کا شکر بجا لاتا ہوں کہ اگرچہ میں یہاں کا والی تھا لیکن جس کرتے کو پہن کر آیا تھا وہی پہنے ہوئے واپس جا رہا ہوں۔ معمر کہتے ہیں کہ یہ کہہ کر چپ ہو گئے۔ پھر بولے یہ تو حلال کے متعلق ذکر کر رہا ہوں اور

حکام کی توخیر گنجائش ہی کیا تھی۔ (الطبقات الکبریٰ جلد ۲، ص ۲۰۱)۔

(بحوالہ امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی)

ان تمام روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام ابن شبرمۃ اپنے وقت کے بہت بڑے عالم، فقیہہ، مجتہد اور نیک انسان تھے۔ مختلف علوم خاص کر علم فقہ میں آپ کا خاص درجہ تھا۔ لیکن افسوس ہے کہ زمانے کی دستبرد سے آپ کا مذہب فنا ہو چکا ہے۔ آپ کی کوئی کتاب بھی ہم تک نہیں پہنچ سکی۔ صرف چند اقوال ہیں جو فقہ کی مختلف کتابوں میں مذکور ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے معاصر ہونے کی وجہ سے زیادہ تر حنفیہ نے آپ کے اقوال نقل کیے ہیں اور وہ بھی رد کرنے کے لیے۔ لیکن چونکہ یہ اقوال روح زمانہ کے مطابق تھے اس لیے خود حنفی علماء نے بھی ان کو اختیار کر لینے میں کوئی قباحت محسوس نہ کی۔ عثمانی حکومت جو حنفیہ مسلک کی پیروکار تھی اس نے مجلۃ الاحکام العدلیۃ میں آپ کے اقوال کو لیا ہے۔

عثمانی حکومت کے متعلق تو یہاں تک مشہور ہے کہ حنفی مذہب کی اشاعت میں جبر سے بھی دریغ نہ کیا گیا۔ مثلاً جب مصر پر عثمانی حکومت کا قبضہ ہوا تو عثمانی فوج کا قاضی سیدی شلبی سلطان سلیمان کا ایک حکمنامہ لے کر مصر آیا جس کی رو سے مذاہب اربعہ کی قضا کو ختم کر دیا گیا۔ اور اسے صرف حنفیہ تک محدود کر دیا۔

(القضاء فی الاسلام۔ باب حصر القضاء فی مذہب ابی حنیفہ)

لیکن حنفی فقہ کے لیے اتنی محبت اور لگاؤ کے باوجود وہ لوگ ہماری طرح زمانہ کے تقاضوں سے غافل نہ تھے۔ چنانچہ جب عثمانی حکومت نے محسوس کیا کہ حنفی فقہ کے کچھ مسائل زمانہ کے تقاضوں کو پورا نہیں کر رہے تو علماء کی ایک مجلس قائم کی گئی اور ظاہر ہے کہ ان علماء کی اکثریت حنفی علماء پر مشتمل تھی۔ اس مجلس کے سپرد یہ کام کیا گیا کہ وہ فقہ اسلامی کے تمام مذاہب کی کتابوں کو سامنے رکھ کر معاملات مدنیہ کے لیے ایک مسودہ قانون مرتب کریں جو زمانہ کے تقاضوں کے مطابق ہو۔ ان علماء نے جو مجموعہ تیار کیا وہ مجلۃ الاحکام العدلیہ کے نام سے

مشہور ہے۔ یہ کام ۱۲۸۶ھ میں مکمل ہوا اور اسی سال ۲۶ شعبان کو اسے حکومت کی منظوری حاصل ہوگئی۔ اس مجلۃ میں بیع بالشرط کے تمام احکام ابن شبرمۃ کے ہی لیے گئے کیونکہ وہ روحِ زمانہ کے مطابق تھے۔ (القضاء فی الاسلام ص ۶۷)

یہ آج کی بات نہیں تقریباً ایک صدی بیشتر کی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حنفی علماء کو توفیق دی۔ ہم میں بھی اگر اتنی وسعتِ نظر پیدا ہو تو ہماری مشکلات بھی دور ہوں۔

نکاح کی عمر

دوسرے اسلامی ممالک میں جو ایسی کوششیں کی گئی ہیں انھوں نے بھی امام ابن شبرمۃ کے اقوال کو اپنے ہاں قانون کی حیثیت دی ہے۔ آج سے چالیس سال پہلے حکومتِ مصر نے عائلی قوانین کے متعلق اصلاحی قدم اٹھایا۔ علماء کی جس مجلس کے سپرد یہ کام تھا انھوں نے شادی کی عمر کے متعلق امام ابن شبرمۃ کے قول کو اختیار کیا۔ کیونکہ اسے روحِ زمانہ کے مطابق سمجھا گیا۔ آپ کے نزدیک شادی کی کم از کم عمر لڑکے کے لیے اٹھارہ سال اور لڑکی کے لیے سولہ سال ہے۔ ہمارے ملک کی طرح وہاں بھی صغر سنی کی شادیاں قباحتیں پیدا کر رہی تھیں۔ چنانچہ ان قباحتوں کو ختم کرنے کے لیے مصری حکومت نے ۳ جمادی الاول ۱۳۴۲ھ کو قانون نمبر ۶ مرتب کر دیا۔ جس میں امام ابن شبرمۃ کے مذہب کے مطابق شادی کے لیے لڑکے کی کم از کم عمر اٹھارہ سال اور لڑکی کے لیے سولہ سال قرار دی گئی۔ اگرچہ اس قانون کے مرتب کرنے والے علماء ہی تھے لیکن حکومتِ مصر نے مزید احتیاط کے پیشِ نظر دوسرے علماء اور عوام کی رائے معلوم کرنی ضروری خیال کی۔ اس مقصد کے لیے یہ مسودہ اسی سال ۱۹ جمادی الاولیٰ کو گورنمنٹ گزٹ نمبر ۱۲۳ میں شائع کیا گیا اور اعتراضات کے لیے ایک ماہ کی مہلت دی گئی۔ لیکن آپ حیران ہوں گے مصر کے کسی عالم کو یہ قانون قرآن مجید کے صریح حکم کے خلاف اور ان کے مصالح سے متصادم نظر نہ آیا۔ اس لیے مقررہ مدت گزرنے کے بعد یہ مصر کا سرکاری قانون بن گیا۔

(القضاء فی الاسلام ص ۶۷)

مصر کے یہ عائلی قوانین ہمارے علما تک بھی پہنچے اور اکثر علماء نے ان کا ذکر بھی کیا ہے لیکن اس وقت کسی نے اس کی مخالفت میں ایک لفظ تک نہیں کہا اور جو حضرات آج عائلی قوانین کی سخت مخالفت کر رہے ہیں ان کی تحریروں سے تو تعریف کا پہلو ہی نکلتا ہے (ملاحظہ ہو حقوق الزوجین ص ۱۹۱ اور امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی ص ۷۰۴ تیسرا ایڈیشن)۔

اہل حدیث علماء نے تو اس قانون کے نافذ ہونے پر گھی کے چراغ جلائے تھے کیونکہ اس میں طلاق ثلاثہ بیک مجلس کے متعلق یہ حکم تھا۔ الطلاق المقرون بعدد لفظاً او اشارۃً لا تقع الا واحدۃ کہ طلاق ثلاثہ (بیک مجلس) چاہے واضح الفاظ میں ہو یا اشارۃً اس سے صرف ایک طلاق ہی واقع ہوگی۔

معلوم نہیں اب جب کہ ایسا ہی قانون ہمارے اپنے ملک میں رائج ہوا تو یکایک غیر اسلامی کیوں ہوگیا۔ بہرحال ان دو واقعات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابن شبرمۃ فقہ میں گہری بصیرت رکھتے تھے۔ اور ان کے مسائل روح زمانہ کے ایسے مطابق ہیں کہ دوسرے فقہی مذاہب کے مقلدین بھی انھیں اپنانے پر مجبور ہو گئے۔ آپ کو ان لوگوں سے روایت کرنے کا شرف حاصل ہے جو رسول اللہ صلعم کے صحابی تھے۔ کیا ان کے متعلق یہ خیال تک بھی کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایسے فیصلے دیں جو قرآن مجید کے صریح حکم کے خلاف اور ان کے مصالح سے متصادم ہوں۔

اس سلسلے میں کچھ اور علماء کے اقوال بھی ہم تک پہنچے ہیں۔ شمس الائمہ امام سرخسی فرماتے ہیں:

بخلاف ما یقولہ ابن شبرمۃ وابوبکر الاصم انہ لا یزوج الصغیر والصغیرۃ حتی یبلغا۔ لقولہ تعالیٰ حتی اذا بلغوا النکاح فلو جاز التزویج قبل البلوغ لم یکن لھذا فائدۃ (المبسوط جلد ۴ ص ۲۱۲)۔

یعنی امام ابن شبرمۃ اور قاضی ابوبکر الاصم نے نابالغ لڑکے اور لڑکی کی شادی کی

مخالفت کی ہے۔ یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائیں جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ "جب وہ نکاح کی عمر (بلوغت) کو پہنچ جائیں" اگر بلوغت سے پہلے نکاح جائز ہو تو اس کا کوئی فائدہ نہیں (اس کی تائید اس آیت سے بھی ہوتی ہے وابتلوا الیتامیٰ حتی اذا بلغوا النکاح)

اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک بلوغت کی عمر لڑکے کے لیے انیس سال اور لڑکی کے لیے سترہ سال ہے:

اما بلوغھا بالسن فقدرای ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فی الجاریۃ بسبع عشرۃ سنۃ و فی الغلام بتسع عشرۃ سنۃ۔ (المبسوط جلد ۶ ص ۵۲)

عینی میں علامہ ابن حزم کا ایک قول منقول ہے کہ لا یجوز للاب ولا لغیرہ النکاح الصغیر الذکر حتی یبلغ فان فعل فھو منسوخ ابداً۔

کہ نہ باپ اور نہ کوئی اور بلوغت سے پہلے کسی لڑکے کا نکاح کر سکتے ہیں اگر انھوں نے ایسا کر بھی دیا تو وہ نکاح ہمیشہ کے لیے فسخ ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں نابالغ کا نکاح جائز نہیں۔ اصل میں نکاح ایک معاہدہ ہے جیسا کہ قرآن مجید نے اس کی وضاحت کی ہے واخذن منکم میثاقاً غلیظاً (۴/۲۱) بیضاوی میں ہے کہ میثاق سے مراد کلمۃ اللہ ہے اور کلمۃ اللہ نکاح ہے۔

(بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی جلد ۲ ص ۲۲۹)

اور اگر بچیوں کو کھیل کود کے دنوں سے محروم کر کے بچے ہی پیدا کرانے ہیں تو کم از کم ماہرین طب کی آراء کا تو خیال کر لیا جائے کیونکہ طبی تحقیق کی رو سے لڑکی ۱۶ یا ۱۷ سال سے پہلے سلامتی سے بچہ پیدا کرنے کے قابل نہیں ہوتی۔ ایک ماہر ڈاکٹر کی رائے نقل کی جاتی ہے جنھوں نے ہمارے ملک میں زچہ بچہ کی لاتعداد اموات کے اسباب کا تجزیہ کیا ہے:

"بچے اور ماں کی کمزوری کا دوسرا سبب ماں کی کم عمری ہوتی ہے۔ ہمارے ملک میں لڑکیوں کو اگرچہ ماہواری بارہ سے پندرہ سال کی عمر میں آنا شروع ہو جاتی ہے۔ لیکن

وہ سلامتی سے بچہ پیدا کرنے کے قابل اس عمر میں نہیں ہوجاتیں۔ اس وقت لڑکی کے جسم اور کولھوں کے استخوانی ڈھانچے میں وہ تبدیلیاں شروع ہوتی ہیں جو بالآخر اس کے جسم کو ایک بالغ عورت کے جسم میں تبدیل کرتی ہیں۔ یہ تبدیلیاں فوری نہیں ہوتیں بلکہ انھیں تین چار سال کا عرصہ درکار ہے تب کہیں جاکر عورت سلامتی سے صحت مند بچہ پیدا کرنے کے قابل ہوتی ہے۔ ماہواری آنے کی عمر کو Age of Puberty کہتے ہیں، اور وضع حمل کے قابل ہونے کی عمر کو Age of Nubility کہتے ہیں۔ ان دونوں مدارج میں تقریباً چار سال کا فرق ہے۔ لہذا ہمارے ملک میں شادی کی مناسب عمر اٹھارہ انیس سال اور کم از کم سولہ سال ہے۔

غرض کہ فقہی اور طبی ہر نقطۂ نظر سے کم سنی کی شادیاں نامناسب اور نقصان رساں ہوتی ہیں۔ یہ واقعات صرف اس لیے درج کیے گئے ہیں کہ امام ابن شبرمۃ اس مسئلہ میں اکیلے نہیں۔ اور دوسرے طبی لحاظ سے بھی آپ کا مسلک زیادہ مناسب ہے۔ اور اگر امام ابن شبرمۃ کے مذہب پر عمل کرنے سے عثمانی اور مصری علماء کے اسلام میں کوئی فرق نہیں آیا تو ہمارے لیے بھی خطرہ کی کوئی بات نہیں۔

---

شاہد حسین رزاقی

# سرسید اور حقوقِ نسواں

سرسید احمد خاں ترقیِ نسواں کی تحریک کے حامی تھے اور خوب جانتے تھے کہ جس قوم کی عورتیں پستی کی حالت میں ہوں گی وہ کبھی ترقی نہیں کر سکتی۔ چنانچہ معاشرہ کی اصلاح و ترقی کے لیے سرسید نے جو لائحۂ عمل مرتب کیا اور جو عملی جدوجہد کی اس کا ایک اہم پہلو عورتوں کے حقوق کا تحفظ بھی تھا۔ مسلمانوں کے زوال نے ان میں بہت سی دینی اور معاشرتی خرابیاں پیدا کر دیں اور انھوں نے عورتوں کو ان حقوق سے بھی محروم کر دیا جو اسلام نے انھیں عطا کیے تھے۔ اسلام سے قبل اور اس کے بعد بھی صدیوں تک تمام غیر مسلم معاشروں میں عورت انتہائی پستی کی حالت میں رہی اور ترقی یافتہ قومیں بھی اس کو انسانی حقوق دینے پر آمادہ نہ تھیں۔ لیکن اسلام نے عورتوں کو معاشرتی، سیاسی، اقتصادی ہر قسم کے حقوق دے کر جنسی مساوات کے قیام کی راہ ہموار کر دی۔ اور مسلمان عورتوں کو ساتویں صدی میں ہی وہ حقوق حاصل ہو گئے جن کے لیے مغرب کی ترقی یافتہ قوموں کو انیسویں صدی تک جدوجہد کرنی پڑی۔ لیکن اسلام نے عورتوں کو جو حقوق دیے وہ خود مسلمانوں نے ان سے چھین لیے اور رفتہ رفتہ مسلم معاشروں میں عورت محکوم و مظلوم بن گئی۔ عورتوں کو ان کے جائز حقوق اور ترقی کے مواقع سے محروم کر دینے کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ مسلم معاشرہ کی حالت بگڑ گئی، اور مسلمان قوموں کی ترقی کی راہ میں رکاوٹیں پیدا ہو گئیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کی حالت اکثر اسلامی ملکوں کے مقابلے میں بھی بہت خراب تھی اور یہاں معاشرتی اصلاح کی کوششوں کو کامیاب بنانے کے لیے یہ لازمی تھا کہ عورتوں کو ان کے تمام جائز حقوق اور ترقی کرنے

کے پورے مواقع دیے جائیں اور ان کا تحفظ کیا جائے۔

## اسلام کے عطا کردہ حقوق

ہندوستان میں مسلمان عورتوں کو ان کے حقوق دینے کے سلسلے میں سرسید کے پیش نظر دو اہم کام تھے۔ ایک تو مسلمانوں کو یہ بتلانا کہ اسلام نے عورتوں کو جو حقوق دیے ہیں ان کو غصب کر کے مسلمانوں نے اپنی ترقی کے راستے میں زبردست رکاوٹیں پیدا کر دی ہیں اور دوسرے مغربی ممالک کے ان لوگوں کو جو اسلام کے مخالف ہیں اور مسلم معاشرول میں عورتوں کی پست حالت کو اسلامی تعلیمات کا نقص قرار دیتے ہیں، یہ بتلانا کہ اسلام نے درحقیقت عورتوں کو جو حقوق دیے ہیں وہ ان حقوق سے بھی بہت زیادہ ہیں جو مغرب کے ترقی یافتہ ملکوں میں عورتوں نے بہت شدید اور نہایت طویل جدوجہد کے بعد حاصل کیے ہیں۔ اور مسلم معاشروں میں عورتوں کی پستی کا سبب دراصل یہ ہے کہ مسلمان زوال پذیر ہو گئے ہیں اور اسلامی تعلیمات کو نظر انداز کر کے انھوں نے عورتوں کو حقوق سے محروم کر دیا ہے۔ اس مقصد کے پیش نظر سرسید نے پہلے تو یہ بتلایا کہ انگلستان جیسے ترقی یافتہ ملک میں بھی اس وقت عورت کی قانونی حیثیت کیا ہے اور پھر ان حقوق کی تفصیل بیان کی جو اسلام نے عورتوں کو عطا کیے ہیں۔ اور آخر میں اس بات پر زور دیا کہ اسلام کے دامن سے بدنامی کا داغ دھونے اور اپنے معاشرہ کی حالت کو بہتر بنانے کے لیے یہ لازمی ہے کہ مسلمان عورتوں کو وہ حقوق پھر واپس دیں جو اسلام نے ان کو عطا کیے ہیں۔

### انگریز عورت کی قانونی حیثیت

انگلستان میں عورتوں کی قانونی حیثیت کو ظاہر کرتے ہوئے سرسید نے یہ واضح کیا کہ ترقی یافتہ ملک اس بات پر بہت غل مچاتے ہیں کہ عورت اور مرد دونوں بہ اعتبار آفرینش کے مساوی ہیں۔ اور دونوں برابر حق رکھتے ہیں اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ عورتوں کو

مردوں سے کم اور حقیر سمجھا جائے۔ اگر تمثیلاً کہا جا دے کہ عورت انسان کے لیے بمنزلہ بائیں ہاتھ کے ہے اور مرد بمنزلہ دائیں ہاتھ کے تو بھی وہ اس پر راضی نہیں ہوتے۔ بایں ہمہ ہم دیکھتے ہیں کہ جس قدر قدر و منزلت عورتوں کی مذہب اسلام میں کی گئی ہے اور ان کے حقوق اور ان کے اختیارات کو مردوں کے برابر کیا گیا ہے اس قدر آج تک کسی تربیت یافتہ ملک میں نہیں ہے۔ انگلینڈ جو عورتوں کی آزادی کا بڑا حامی ہے جب اس کے قانون پر جو عورتوں کے باب میں ہے نظر کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے عورتوں کو نہایت حقیر اور لاعقل اور لاشے سمجھا ہے۔

انگلینڈ کے قانون کے بموجب عورت شادی کرنے کے بعد معدوم الوجود متصور ہوتی ہے اور ذات شوہر سے مبدل ہو جاتی ہے۔ وہ کسی قسم کے معاہدہ کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اس لیے وہ کسی دستاویز کی جو بلا شوہر کی مرضی کے لکھی ہو ذمہ دار نہیں ہو سکتی۔ ذاتی اسباب اور نقد و جائداد جو شادی سے قبل عورت کی ملک ہو وہ شادی کے بعد شوہر کے قبضے میں آجاتی ہے۔ عورت کو شادی سے قبل یا اس کے بعد وراثتاً جو جائداد ملے اس پر اس کا شوہر قابض ہو جاتا ہے اور وہی اس کی آمدنی لیتا ہے۔ عورت لاعقل شخص کے مانند نہ تو کسی پر دعویٰ کر سکتی ہے اور نہ کوئی اس پر دعویٰ کر سکتا ہے۔ وہ شوہر کی اجازت کے بغیر نہ کوئی چیز خرید سکتی ہے اور نہ بیع کر سکتی ہے۔ اور روٹی کھانے، کپڑا پہننے اور مکان میں رہنے کے خرچ کے سوا کوئی اور خرچ شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں کر سکتی گویا کہ عورت پر شادی کا اثر کسی جرم قابل ضبطی جائداد کی مانند ہوتا ہے اور قانون کی نظر میں وہ لاعقل شخص کی طرح ہوتی ہے۔

### مسلمان عورت کا مساوی مرتبہ

عورتوں کے متعلق انگلستان کے قانون سے اسلامی قانون قانون کا مقابلہ کر کے سرسید نے یہ بتلایا کہ مسلمانی قانون میں عورتوں کو کس طرح عزت دی گئی ہے اور مردوں کے برابر ان کے حقوق اور اختیار تسلیم کیے گئے ہیں۔ حالت نابالغی میں مرد کی طرح عورت بھی بے اختیار اور

ناقابلِ معاہدہ متصور ہوتی ہے لیکن بعد بلوغ وہ بالکل مثل مرد کے مختار اور ہر ایک معاہدہ کے لائق ہوتی ہے۔ مرد کی طرح عورت بھی اپنی شادی کرنے میں مختار ہے۔ اور جس طرح کہ مرد کی بے رضامندی نکاح نہیں ہو سکتا اسی طرح عورت کی بلا رضامندی نکاح نہیں ہو سکتا۔ عورت اپنی تمام جائداد کی خود مالک اور مختار ہے اور ہر طرح اس میں تصرف کرنے کا اس کو اختیار کامل حاصل ہے۔ وہ مثل مرد کے ہر قسم کے معاہدہ کی صلاحیت رکھتی ہے اور اس کی ذات اور اس کی جائداد بران دستاویزوں کی ذمہ داری ہوتی ہے جو وہ تحریر کرتی ہے۔ شادی سے قبل اور اس کے بعد جو جائداد عورت کی ملکیت میں آئے وہ خود اس کی مالک ہوتی ہے اور وہی اس کی آمدنی لیتی ہے۔ وہ مثل مرد کے دعویٰ بھی کر سکتی ہے اور اس پر بھی دعویٰ ہو سکتا ہے۔ وہ اپنے مال سے ہر ایک چیز خرید سکتی ہے۔ اور جو چاہے بیع کر سکتی ہے اور مثل مرد کے ہر قسم کی جائداد کو ہبہ اور وصیت اور وقف کر سکتی ہے۔ اور رشتہ داروں اور شوہر کی جائداد میں سے بہ ترتیب وراثت ورثہ پا سکتی ہے۔ تمام مذہبی نیکیوں کو جو مرد حاصل کر سکتا ہے وہ عورت بھی حاصل کر سکتی ہے۔ اور تمام گناہوں کے عوض میں دنیا اور آخرت میں عورت بھی وہی سزائیں پا سکتی ہے جو مرد پا سکتا ہے۔ عورت پر کوئی خاص پابندی بجز اس کے جو خود اس نے بہ سبب معاہدۂ نکاح کے قبول کی ہیں یا اس تفاوت ستر عورت میں جو قدرت نے دونوں میں مختلف طور سے بنایا ہے ایسی نہیں ہے جو مرد پر نہ ہو۔

## مسلمانوں کا طرزِ عمل

اسلام نے مسلمان عورتوں کو جو حقوق دیے وہ مردوں نے غصب کر لیے اور اس کا لازمی نتیجہ معاشرتی خرابیوں کی شکل میں نکلا۔ اور اسلام کو بھی بدنام کیا گیا۔ سرسید نے اس طرزِ عمل کے نتائج واضح کرنے کے لیے مسلمانوں کو یہ بتلایا کہ حقیقت میں مذہب اسلام میں جس طرح کہ عورت و مرد کو برابر سمجھا ہے ویسا نہ کسی مذہب میں ہے اور نہ کسی

قوم کے قانون میں ہے۔ مگر تعجب اور کمال تعجب اس بات میں ہے کہ تمام تربیت یافتہ ملک مسلمانوں کی عورتوں کی جو حالت ہے اس پر بہت کچھ نام رکھتے ہیں اور اس میں کچھ شک نہیں کہ تربیت یافتہ ملک کی عورتوں کی حالت مسلمانوں اور مسلمان ملک کی عورتوں کی حالت سے بدرجہا بہتر ہے۔ حالانکہ معاملہ بالکل برعکس ہونا چاہیے تھا۔

تربیت یافتہ ملکوں میں عورتوں کو بے پردگی کی جو آزادی ہے اس سے سرسید متفق نہیں۔ لیکن وہاں "مردوں کے عورتوں کے ساتھ حسنِ سلوک اور حسنِ معاشرت اور تواضع اور خاطر داری اور محبت اور پاسِ خاطر اور ان کی آسائش و آرام کی طرف متوجہ ہونا اور ان کو ہر طرح خوش رکھنا اور بعوض اس کے کہ عورتوں کو اپنا خدمت گذار تصور کیا جائے ان کو اپنا انیس اور جلیس اور رنج و راحت کا شریک اور اپنے کو ان کی اور ان کو اپنی مسرت اور تقویت کا باعث سمجھنا" قابلِ تقلید خوبیاں تصور کرتے ہیں اور اس بات پر متاسف ہیں کہ "تربیت یافتہ ملکوں میں تو یہ تمام مراتب بخوبی برتنے جاتے ہیں مگر مسلمان ملکوں میں ویسے نہیں برتے جاتے، اور ہندوستان میں تو ایسی نالائقی اور خاک اڑتی ہے کہ نعوذ باللہ منہا۔"

مسلم معاشروں میں عورتوں کی حالت دیکھ کر اسلام کے متعلق جو غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں ان کی تردید کرتے ہوئے سرسید نے ہندوستانی مسلمانوں کو اسلامی احکام کے مطابق عورتوں کو ان کے حقوق دینے کی تلقین کی اور اس حقیقت کا اظہار کیا کہ ہندوستان میں جس قدر کہ عورتوں کی حالت میں تنزل ہے اس کا اصلی باعث احکام مذہب اسلام کی بخوبی پابندی نہ کرنا ہے۔ اگر ان کی پابندی کی جاوے تو بلا شبہ یہ تمام خرابیاں دور ہو جاویں، بڑا باعث اس کا نامہذب ہونا مسلمانوں کا ہے۔ مہذب قوموں نے باوجودیکہ ان کے ہاں کا قانون نسبت عورتوں کے نہایت ہی ناقص اور خراب تھا اپنی عورتوں کی حالت کو نہایت اعلیٰ درجہ کی ترقی پر پہنچایا ہے۔ اور مسلمانوں نے باوجودیکہ ان کا مذہبی قانون

نسبت عورتوں کے اور ان کی حالت بہتری کے تمام دنیا کے قانون سے بہتر اور عمدہ تھا، انھوں نے اپنے ناتہذب ہونے سے ایسا خراب برتاؤ عورتوں کے ساتھ اختیار کیا ہے جس کے سبب تمام قومیں ان کی حالت پر ہنستی ہیں۔ اور ہماری ذاتی برائیوں کے سبب اس وجہ سے کہ قوم کی قوم ایک حالت پر ہے اس قوم کے مذہب پر عیب لگاتی ہیں۔ پس اب یہ زمانہ نہیں ہے کہ ہم ان باتوں کی غیرت نہ کریں اور اپنے چال چلن کو درست نہ کریں، اور جیسا کہ مذہب اسلام روشن ہے خود اپنے چال چلن سے اس کی روشنی کا ثبوت لوگوں کو نہ دکھائیں۔"

# عورتوں کی تعلیم کا مسئلہ

سرسید تعلیم نسواں کے بڑے حامی تھے اور معاشرتی اصلاح اور قومی ترقی کے لیے اس کو لازمی قرار دیتے تھے۔ لیکن ہندوستان میں مسلمانوں کے خاص حالات کے پیش نظر انھوں نے عورتوں کی تعلیم کے بارے میں جو طرزِ عمل اختیار کیا اس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی کہ سرسید تعلیم نسواں کے مخالف ہیں۔ وہ صرف لڑکوں کو جدید تعلیم دینے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن لڑکیوں کی تعلیم پر مطلق توجہ نہیں کرتے۔ اور تعلیم نسواں کو معاشرہ کے لیے نقصان رساں تصور کرتے ہیں۔ حالانکہ سرسید کا ہرگز یہ مقصد نہ تھا کہ عورتوں کو تعلیم سے محروم رکھا جائے۔ بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ پہلے لڑکوں کی تعلیم پر پوری توجہ صرف کی جائے اور لڑکیاں جدید تعلیم کے بجائے بدستور پرانی تعلیم حاصل کرتی رہیں۔ اور جب لڑکے نئی تعلیم و تربیت پوری طرح حاصل کرلیں تو پھر عورتوں کو ان کی ضروریات کے مطابق نئی تعلیم دی جائے۔

## تعلیم نسواں کی حمایت

معاشرہ کی اصلاح و ترقی اور قوم کے عروج و استحکام کے لیے عورتوں کو تعلیم دینا کس قدر ضروری ہے اور عورتوں کے تعلیم یافتہ ہونے سے قوم کس قدر ترقی کر جاتی ہے اس کا سرسید کو

پیدا احساس تھا اور انھوں نے بار بار اس کا اعتراف بھی کیا۔ انگلستان میں قیام کے دوران میں انھوں نے انگریزی معاشرہ کے مختلف پہلوؤں کا بہت غور سے مطالعہ کیا تھا۔ اور ان کی رائے یہ تھی کہ "تمام خوبیاں دینی اور دنیوی جو انسان میں ہونی چاہییے وہ خدا تعالےٰ نے یورپ کو اور اس میں بالتخصیص انگلینڈ کو مرحمت فرمائی ہیں۔ وہ تمام کام ایسی خوبصورتی اور ایسی عمدگی سے انجام دیتے ہیں کہ کسی ملک میں اور کوئی مذہب والے اس خوبی و خوش اسلوبی و سلیقے سے نہیں کرتے۔ اور یہ نتیجہ ہے زن و مرد کے عموماً تعلیم یافتہ ہونے کا اور تمام قوم کا ان امور کی طرف متوجہ ہونے کا۔ اگر ہندوستان کے لوگ بھی عموماً تعلیم و تربیت پا جاویں تو ہندوستان بھی انگلستان سے زیادہ نہیں تو اس کے قریب قریب ہو جاوے۔" کلفٹن میں رصد خانہ سینٹ ونسنٹ کو دیکھ کر سرسید حیران رہ گئے اور ان کو بڑی خوشی ہوئی کہ اس کا تمام انتظام ایک عورت کے سپرد تھا۔ چنانچہ انھوں نے اپنے سفر نامہ میں اس رصد خانہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ شاید اس بات کو سن کر ہمارے زمانہ کے علماء اور فلسفی اور منطقی ضرور شرم کریں گے کہ یہ تمام کارخانہ ایک عورت کے سپرد ہے۔ اور جس قدر آلات کے اب اس میں موجود ہیں اور جو جو عمل اس سے ہو سکتے ہیں، وہ عورت کر کے دکھاتی ہے۔ میں دو دفعہ گیا اور اس عورت نے سب کام کر کے دکھائے۔ مجھ کو تو اپنی سفید داڑھی پر اس عورت کے سامنے شرم آئی۔ مگر افسوس ہے کہ ہمارے ہم وطنوں کو شرم بھی نہیں آتی۔" لندن میں سرسید جن خاندان کے ساتھ رہتے تھے اس کی خواتین کا ذکر کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ "مسز لڈلم ایک ایسی قابل اور تعلیم یافتہ۔ نہایت شائستہ۔ نہایت پڑھی لکھی نہایت نیک بی بی ہے کہ اس کی خوبیاں مجھ سے بیان نہیں ہو سکتیں۔ تہذیب اور اخلاق اور ادب اور انسانیت سب چیز کی مجسم ہے۔ تمام کام اور تمام معاملات خانہ داری کے نہایت لیاقت سے خود کرتی ہے اور مسٹر لڈلم کو بجز آفس میں جانے اور اپنے علمی جلسوں میں شریک رہنے کے کسی چیز کی فکر نہیں ہے۔ مسز لڈلم کی دونوں بہنیں بھی اسی طرح پڑھی لکھی اور

قابل ہیں۔ ان میں سے مس ایلن وسٹ کو کتابوں کے پڑھنے کا نہایت شوق ہے۔ چند روز ہوئے کہ وہ نہایت بیمار ہو گئی تھیں۔ اور پلنگ پر سے اٹھنے پھرنے کی طاقت نہ تھی۔ انھوں نے مجھ سے کہلا بھیجا کہ جو کتابیں حال ہی میں تم نے متعلق مذہب مسلمانوں کے خریدی ہیں ان میں سے کوئی میرے پڑھنے اور دل بہلانے کو بھیج دو۔ چنانچہ میں نے ایک کتاب بھیج دی۔ دو دن میں اس نے اس کتاب کو پڑھ ڈالا اور جب اس کو بالکل صحت ہوئی اور باہر آئی تو چند باتیں نہایت عمدہ اس کتاب میں سے بیان کیں۔" اس گھر کی نگرانی این اسمتھ کا ذکر کرتے ہوئے سرسید نے لکھا ہے کہ" یہ نہایت ہوشیار اور پڑھی لکھی، خوش خط باسلیقہ ہے۔ کتابیں پڑھ سکتی ہے۔ تمام ضروری مضمون لکھ سکتی ہے اخبار پڑھ سکتی ہے۔ اور اس سے خوشی حاصل کر سکتی ہے۔ اپنا متعلق کام اس خوبی سے انجام دیتی ہے کہ جیسے کوئی کل یا گھڑی بلا تفاوت باقاعدہ اپنا کام کرتی ہے . . . . . پس اب سمجھنا چاہیے کہ متوسط درجہ سے کس قدر کم درجہ کی عورتوں کی بھی کیسی عمدہ تعلیم ہے۔ کیا یہ تعجب انگیز بات نہیں کہ ایک عورت حالتِ بیماری میں کتاب پڑھنے سے دل بہلاوے۔ آپ نے ہندوستان میں کسی امیر، کسی نواب، کسی راجا، کسی مرد اشراف کو بھی ایسی خصلت کا دیکھا ہے۔ اگر ہندوستان میں کوئی عورت بالکل برہنہ بازار میں پھرنے لگے تو ہمارے ہم وطنوں کو کیسا تعجب اور کس قدر حیرت ہوگی۔ بلا مبالغہ یہی مثال ہے کہ جب یہاں کی عورتیں یہ سنتی ہیں کہ ہندوستان کی عورتیں پڑھنا لکھنا نہیں جانتیں اور حلیۂ تربیت اور زیورِ تعلیم سے بالکل برہنہ ہیں تو ان کو ایسا ہی تعجب ہوتا ہے اور کمال نفرت اور کمال حقارت ان کے خیال میں گزرتی ہے۔" سرسید کے ان خیالات اور تاثرات سے بخوبی یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ عورتوں کی تعلیم و تربیت کے کس قدر حامی تھے اور قومی ترقی کے لیے اس کو کتنا ضروری خیال کرتے تھے۔

## سرسید کا نقطۂ نظر

عورتوں کی تعلیم کے اس قدر حامی ہونے کے باوجود سرسید ہندوستانی مسلمان لڑکیوں کو اسکولوں میں پڑھانے کے مخالف تھے اور لڑکوں کی طرح ان کو جدید علوم کی تعلیم دینا غیر ضروری خیال

کرتے تھے۔ اس کا سبب اس ملک کے خاص حالات تھے جن کا اظہار سرسید نے متعدد موقعوں پر کیا تھا۔ چنانچہ ۱۸۸۲ء میں جب کہ وہ قانون ساز کونسل کے ممبر تھے انھوں نے تعلیمی کمیشن کے سامنے بیان دیتے ہوئے مسلمان عورتوں کی تعلیم کے بارے میں یہ رائے ظاہر کی کہ "گورنمنٹ عملاً کوئی تدبیر ایسی اختیار نہیں کر سکتی جس سے اشراف خاندانوں کے مسلمان اپنی بیٹیوں کو تعلیم کے واسطے گورنمنٹ اسکولوں میں بھیجنے پر مائل ہوں اور نہ کوئی ایسا اسکول قائم کر سکتی ہے جو کہ ان لڑکیوں کے مربیوں کی طمانیت کے لائق ہو۔ میں مسلمانوں پر یہ الزام نہیں لگا سکتا کہ وہ اپنی لڑکیوں کو ان اسکولوں میں نہیں بھیجتے اور یقیناً کوئی اشراف یورپین بھی گو وہ کیسا ہی تعلیم نسواں کا شوقین ہو، مسلمانوں پر ایسا الزام نہیں لگا سکتا۔ بشرطیکہ وہ اس ملک کے مدرسوں کی حالت سے واقف ہو . . . . جس حیثیت اور وقعت کے مدارس نسواں ہندوستان میں ہیں اگر ایسے مدرسے انگلستان میں فرض کیے جائیں تو کیا اشراف خاندانوں کے انگریز اپنی لڑکیوں کو ان مدرسوں میں بھیجنا پسند کریں گے۔ ہرگز نہیں۔ عورتوں کی تعلیم کا معاملہ اس فلاسفر کے سوال سے نہایت مشابہ ہے جس نے پوچھا تھا کہ پہلے مرغی پیدا ہوئی یا انڈا۔ جن شخصوں کی یہ رائے ہے کہ مردوں کی تعلیم سے پہلے عورتوں کی تعلیم ہونی چاہیے وہ غلطی پر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمان عورتوں کی پوری تعلیم اس وقت تک نہ ہوگی جب تک کہ اس قوم کے اکثر مرد پورے تعلیم یافتہ نہ ہو جائیں گے۔ اگر ہندوستان کے مسلمانوں کی سوشل حالت پر غور کیا جائے تو اس وقت تک جو حالت مسلمان عورتوں کی ہے وہ میری رائے میں خانگی خوشی کے واسطے کافی ہے۔ جو کچھ گورنمنٹ کو بالفعل کرنا ہے وہ یہ ہے کہ مسلمان لڑکوں کی تعلیم و تربیت کے بندوبست کی جانب کافی توجہ کرے۔ جب کہ مسلمانوں کی موجودہ نسل بخوبی تعلیم و تربیت یافتہ ہو جائے گی تو مسلمان عورتوں کی تعلیم پر اس کا ضرور بالضرور ایک زبردست گو خفیہ اثر پہنچے گا۔ تعلیم یافتہ باپ یا بھائی یا شوہر بالطبع اپنی رشتہ مند عورتوں کی تعلیم کے خواہش مند ہوں گے . . . اگر گورنمنٹ مسلمان شریف خاندانوں میں تعلیم نسواں کے جاری کرنے کی

کوشش کرے گی تو حالتِ موجودہ میں محض ناکامی ہوگی۔ اور میری رائے ناقص میں اس سے مضر نتیجے پیدا ہوں گے اور روپیہ اور محنت ضائع ہوگی۔"

عورتوں کی تعلیم کے متعلق سرسید کا یہ نظریہ ان کے پورے غور وفکر کا نتیجہ تھا جس پر وہ آخر تک قائم رہے اور ۱۸۹۱ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کا جو اجلاس علی گڑھ میں منعقد ہوا اس میں انھوں نے اپنے اس خیال کی پوری وضاحت کی اور کہا کہ اس وقت ہم تمام یورپ کی اور تعلیم یافتہ ممالک کی ہسٹری دیکھتے ہیں اور پاتے ہیں کہ جب مرد لائق ہو جاتے ہیں تو عورتیں بھی لائق ہو جاتی ہیں۔ جب تک مرد لائق نہ ہوں عورتیں بھی لائق نہیں ہو سکتیں۔ یہی سبب ہے کہ ہم عورتوں کی تعلیم کا انتظام نہیں کرتے اور اپنی اسی کوشش کو لڑکیوں کی تعلیم کا بھی ذریعہ سمجھتے ہیں۔ خود ہندوستان کا حال دیکھو کہ کتنے خاندان جو ذی علم تھے ان خاندانوں کی عورتیں کیسی تعلیم یافتہ ہیں۔ یہ الزام کہ میں عورتوں کی تعلیم سے کنارہ کش ہوں محض غلط ہے۔ میری رائے میں عورتوں کی تعلیم کا ذریعہ مرد ہی ہوں گے۔ جب مرد لائق ہو جاویں گے تو سب ذریعے عورتوں کی تعلیم کے پیدا کر لیں گے۔ اور اسی لیے میں کوشش کرتا ہوں کہ لڑکوں کی تعلیم ہو جاوے۔ جب وہ تعلیم یافتہ ہو جاویں گے تو اپنی بی بیوں اور بچوں اور عورتوں کو تعلیم سے آراستہ کریں گے۔"

## عورتوں کی تعلیم کی نوعیت

عورتوں کی تعلیم کے متعلق سرسید نے جب ان خیالات کا اظہار کیا تو وہ انگلستان میں طویل قیام کر کے وطن واپس آ چکے تھے۔ وہاں انھوں نے اس مسئلہ کا غائر مطالعہ کیا تھا اور تعلیم نسواں کی اہمیت اور اس کے نتائج سے بخوبی واقف ہو گئے تھے۔ انگلستان میں عورتوں کی تعلیم عام ہونے کی وہ بڑی تعریف کرتے تھے اور اس کو قومی ترقی کا ایک اہم اور بنیادی سبب قرار دیتے تھے لیکن ہندوستان کے حالات یورپ سے بالکل مختلف تھے، اور اسی وجہ سے یہاں عورتوں کی تعلیم کے متعلق سرسید کی رائے بالکل مختلف تھی اور وہ اس

رائے پر ہمیشہ سختی سے قائم رہے۔ اس کی وجہ سے لوگ یہ سمجھنے لگے تھے کہ سر سید عورتوں کی تعلیم کے مخالف ہیں، اور اسی سبب سے وہ اس پر کوئی توجہ نہیں کرتے۔ چنانچہ جب وہ پنجاب کا دورہ کر رہے تھے تو گورداسپور میں خواتین نے ان کو ایک سپاس نامہ پیش کیا تھا جس میں مسلمان عورتوں کی تعلیم کی طرف ان کو متوجہ کیا گیا تھا۔ اس سپاس نامہ کے جواب میں سر سید نے کہا کہ "میں اپنی قوم کی خاتونوں کی تعلیم سے بے پروا نہیں ہوں۔ میں دل سے ان کی ترقی تعلیم کا خواہاں ہوں۔ مجھ کو جہاں تک مخالفت ہے اس طریقۂ تعلیم سے ہے جس کو اختیار کرنے پر اس زمانے کے کوتاہ اندیش مائل ہیں۔ میں تمھیں نصیحت کرتا ہوں کہ تم اپنا پرانا طریقۂ تعلیم اختیار کرنے پر کوشش کرو۔ وہی طریقہ تمھارے لیے دین و دنیا میں بھلائی کا پھل دے گا اور کانٹوں میں پڑنے سے محفوظ رکھے گا۔

تم یقین جانو کہ دنیا میں کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس میں مردوں کی حالت درست ہونے سے پہلے عورتوں کی حالت میں درستی ہوگئی ہو۔ اور کوئی قوم دنیا میں ایسی نہیں ہے جس میں مردوں کی حالت درست ہوگئی ہو اور عورتوں کی حالت درست نہ ہوئی ہو۔ میں نے لڑکوں کی تعلیم پر جو کوشش کی ہے اس سے یہ نہ سمجھو کہ میں اپنی پیاری بیٹیوں کو بھول گیا ہوں۔ بلکہ میرا یقین ہے کہ لڑکوں کی تعلیم پر کوشش کرنا لڑکیوں کی تعلیم کی جڑ ہے۔ پس جو خدمت میں لڑکوں کے لیے کرتا ہوں وہ درحقیقت لڑکوں اور لڑکیوں دونوں کے لیے ہے۔"

سر سید کا خیال تھا کہ روٹی کمانے کے لیے مردوں کو زمانے کی مناسبت سے تعلیم کی ضرورت ہے لیکن عورتوں کی تعلیم کے مقصد میں چونکہ کوئی فرق نہیں ہوا ہے اس لیے ان کو موجودہ نامبارک کتابوں کے بجائے ان مقدس کتابوں کی ضرورت ہے جو اُن کی دادیاں اور نانیاں پڑھتی تھیں۔ چنانچہ انھوں نے عورتوں کو نصیحت کی کہ "تمھارا فرض ہے کہ تم اپنے ایمان اور اسلام سے واقف ہو۔ اس کی نیکی اور خدا کی عبادت کی خوبی کو تم جانو۔ اخلاق میں نیکی اور نیک دلی، رحم و محبت کی قدر سمجھو اور ان سب باتوں کو اپنے برتاؤ میں لاؤ۔ گھر کا اہتمام اپنے ہاتھوں میں

رکھو۔ اپنے گھر کی مالک رہو۔ اس پر مثل شہزادی کے حکومت کرو۔ اور مثل ایک لائق وزیرزادی کے منتظم رہو۔ اپنی اولاد کی پرورش کرو۔ اپنی لڑکیوں کو تعلیم دے کر اپنا سا بناؤ۔ خدا پرستی، خداترسی۔ اپنے ہمسایوں کے ساتھ ہمدردی اپنا طریقہ رکھو۔ یہ تمام سچی تعلیم نہایت عمدگی سے ان کتابوں سے حاصل ہوتی ہے جو تمہاری دادیاں نانیاں پڑھتی تھیں۔ جیسی وہ اس زمانے میں مفید تھیں ویسی ہی اس زمانے میں بھی مفید ہیں۔ پس اس زمانے کی نامفید اور نامبارک کتابوں کی تم کو کیا ضرورت ہے۔ تمہارے خاندان کے مردوں کی نالائقی اور جہالت سے تمہارے متعدد حقوق جو خدا کے حکم سے تم کو ملے ہیں اور جن کا انسانیت کی رو سے تمہارا حق ہے، برباد ہو گئے ہیں۔ اور وہ حق پھر تمہیں واپس دلانے کی بھی یہی تدبیر ہے کہ تمہارے لڑکوں کی تعلیم میں کوشش کی جائے۔ جب کہ وہ تعلیم یافتہ ہو جاویں گے تو وہ مغصوبہ حقوق از خود بے مانگے تم کو واپس ملیں گے۔" سرسید کی اس تقریر سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عورتوں کی تعلیم کے تو حامی تھے مگر ہندوستان کے حالات کے پیش نظر ان کے لیے مذہبی و اخلاقی تعلیم اور خانہ داری کی تربیت کو کافی سمجھتے تھے اور اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ مردوں کے تعلیم یافتہ بن جانے سے عورتوں کی عام تعلیم کا مسئلہ خودبخود حل ہو جائے گا، اور تعلیم یافتہ مرد عورتوں کی تعلیم پر پوری توجہ کریں گے۔

## زنانہ مدارس کا سوال

مارچ ۱۸۸۸ء میں ایجوکیشنل کانگرس کا تیسرا اجلاس لاہور میں منعقد ہوا تھا جس میں تعلیم نسواں کی تائید میں ایک قرارداد پیش کی گئی تھی۔ اس قرارداد کے متعلق اظہارِ خیال کرتے ہوئے سرسید نے کہا کہ "بہت سی باتوں میں میری طرف نئے خیالات منسوب ہوتے ہیں لیکن عورت کی تعلیم کی نسبت میرے وہی خیالات ہیں جو ہمارے قدیم بزرگوں کے تھے۔ جو جدید انتظام عورتوں کی تعلیم کا اس زمانے میں کیا جاتا ہے، خواہ وہ گورنمنٹ کا ہو خواہ اس کا انتظام کوئی مسلمان یا کوئی انجمن اسلامی کرے، اس کو میں پسند نہیں کر سکتا۔ عورتوں کی تعلیم کے لیے

مدرسوں کا قائم کرنا اور یورپ کے زنانہ مدرسوں کی تقلید کرنا ہندوستان کے موجودہ حالات کے کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ اور میں اس کا سخت مخالف ہوں۔ لوگوں نے یہ بات سنی ہے کہ انگلستان میں لڑکیوں کی تعلیم کے لیے مدرسے ہیں اور وہ اسی طرح ان میں جمع ہو کر پڑھتی ہیں جس طرح کہ لڑکے مدرسوں میں جمع ہو کر پڑھتے ہیں اور رہتے ہیں۔ میں نے ایسے زنانہ مدرسوں کو جہاں اشراف کی لڑکیاں پڑھتی اور رہتی تھیں دیکھا ہے۔ اور آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ جو حالت عمدگی اور طمانیت اور تعلیم کی ان مدرسوں میں ہے ہندوستان کو وہاں تک پہنچنے کے لیے ابھی سینکڑوں برس درکار ہیں۔ اگر فرض کرو کہ ایسے ادارے ہندوستان میں ہوں تو میں ہر اشراف خاندان سے کہوں گا کہ بے شک اپنی لڑکیوں کو وہاں بھیجو۔ لیکن میں یقین دلاتا ہوں کہ ہندوستان میں ابھی ایسا ہونا محال ہے۔"

عورتوں کو جس قسم کے علوم پڑھانے کا خیال پیدا ہوا تھا سرسید نے اس کی بھی مخالفت کی۔ اور ان کو اپنے حالات اور ضروریات کے لیے ناموزوں اور غیر مفید قرار دے کر کہا کہ یورپ کی اور امریکہ کی حالت معاشرت کے خیال سے شاید وہ علوم لڑکیوں کو سکھانے ضرور ہوں جو ہمارے شرفا میں لڑکیوں کی تعلیم میں داخل نہیں کیونکہ ممکن ہے وہاں عورتیں پوسٹ ماسٹر اور ٹیلیگراف ماسٹر یا پارلیمینٹ کی ممبر ہو سکیں لیکن ہندوستان میں نہ وہ زمانہ ہے نہ سینکڑوں برس بعد بھی آنے والا ہے۔ سرسید کے ایسے ہی خیالات کی بنا پر لوگ ان کو سمجھنے میں غلطی کرتے اور تعلیم نسواں کا مخالف سمجھتے تھے۔ مگر ان کی تحریروں اور تقریروں سے یہ بخوبی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تعلیم نسواں کے بڑے حامی تھے اور اس کو قومی ترقی کے لیے ضروری تصور کرتے تھے۔ انگلستان میں لڑکیوں کے اسکولوں کو وہ بہت پسند کرتے تھے۔ لیکن ہندوستان کے حالات کو دیکھتے ہوئے وہ ان مدرسوں کو اس ملک کے لیے نقصان رساں سمجھتے تھے۔ حالات کی تبدیلی نے لڑکوں کے لیے جدید قسم کے اداروں میں نئے علوم کی تعلیم حاصل کرنا لازمی بنا دیا تھا۔ لیکن لڑکیوں کے حالات میں ایسی تبدیلی نہیں ہوئی تھی کہ جن کی وجہ سے پرانے طریقہ تعلیم

کو جو بہت مفید تھا بدل دینے کی ضرورت ہوتی۔ اس لیے سرسید نے لڑکوں کو جدید قسم کے اداروں میں نئے علوم کی تعلیم دینے کے لیے پوری جد و جہد کی۔ لیکن لڑکیوں کے لیے پرانا طریقۂ تعلیم برقرار رکھنے کی تائید کرتے رہے۔ لڑکیوں کے لیے وہ جدید علوم کو بھی ناموزوں تصور کرتے تھے کیونکہ ان کا خیال تھا کہ ہندوستان میں وہ زمانہ سینکڑوں برس بعد بھی نہ آئے گا کہ عورتوں کو جدید علوم کی ضرورت ہو اور وہ ان سے فائدہ اٹھا سکیں۔ یہاں سرسید کا اندازہ غلط ثابت ہوا۔ ان کے بعد دنیا نے جس حیرت انگیز رفتار سے ترقی کی وہ اس کا تصور بھی نہ کر سکتے تھے۔ چنانچہ ہندوستان میں وہ جن تبدیلیوں کو سینکڑوں برس بعد بھی ناممکن خیال کرتے تھے وہ پچیس، تیس سال کے اندر رونما ہو گئیں۔

## حالات کا تقاضہ

لڑکوں اور لڑکیوں کی تعلیم کے بارے میں سرسید نے جو مختلف طرزِ عمل اختیار کیا اس کی مصلحت انھوں نے مولوی ممتاز علی صاحب کے نام ایک خط میں بیان کی ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ سرسید عورتوں کو اعلیٰ اور جدید تعلیم دینے کے بڑے حامی تھے مگر پورے معاشرہ کے بگڑے ہوئے حالات کو ملحوظ رکھ کر عورتوں کی تعلیم میں فوری اور بنیادی تبدیلی کے خلاف تھے تاکہ گھریلو زندگی میں ہم آہنگی برقرار رہے اور تعلیمی اصلاح و ترقی کا کام رفتہ رفتہ انجام پائے۔ اس خط میں سرسید نے یہ واضح کیا ہے کہ "میری نہایت دلی آرزو ہے کہ عورت کو بھی نہایت عمدہ اور اعلیٰ درجہ کی تعلیم دی جاوے۔ مگر موجودہ حالت میں کنواری عورتوں کو تعلیم دینا ان پر سخت ظلم کرنا اور ان کی تمام زندگی کو رنج و مصیبت میں مبتلا کر دینا ہے۔ کنواری لڑکیاں تمام عمر بے شادی کے بلحاظ حالاتِ ملک نہیں رہ سکتیں اور نہ ان کی زندگی بسر ہو سکتی ہے۔ پس ضرور ان کی شادی کرنی ہو گی۔ ہماری قوم کے لڑکوں کی جو ابتر و خراب حالت ہے اور بد عادتیں اور بد افعال ان کے ہیں اور بد اخلاق اور بد طریقہ ان کا اپنی جوروؤں کے ساتھ ہے وہ اظہر من الشمس ہے۔ اس وقت تمام اشراف خاندانوں میں ایک لڑکا بھی نیک چلن اور خوش اخلاق، مہذب و

تعلیم یافتہ نہیں نکلنے کا جو اپنی جورو کو انیس غم گسار سمجھے۔ کل خاندانوں کے لڑکوں کا یہ حال ہے جوروؤں کو لونڈیوں سے بدتر سمجھتے ہیں اور کوئی بداخلاقی ایسی نہیں جو جوروؤں کے ساتھ نہیں برتتے۔ اب خیال کرو کہ بے تربیت لڑکی پر یہ مصیبت صرف ایک حصہ ہے۔ اس کو خود خیالات عمدہ و تہذیب کے نہیں ہیں اس لیے اس کو اپنے خاوند کی بداخلاقی صرف بقدر ایک حصہ کے رنج و مصیبت میں رکھتی ہے۔ اور جب کہ وہ اپنی تمام ہمسروں کا یہ ہی حال دیکھتی ہے تو کسی قدر تسلی پاتی ہے۔ اور اس کے ماں باپ جب اس کی حمایت کرتے ہیں تو اس کے دل کو زیادہ تشفی ہوتی ہے۔ مگر جب وہ خود شائستہ و مہذب و تربیت یافتہ اور عالی خیال ہو تو یہ تمام معلومات اس کی روح کو بہت زیادہ رنج دیتے ہیں اور اس کی زندگی بلائے جان ہو جاتی ہے۔ عورات کی تعلیم قبل مہذب ہونے مردوں کے نہایت ناموزوں اور عورتوں کے لیے آفت بے درماں ہے۔

سرسید کی ان تمام تحریروں اور تقریروں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ تعلیم نسواں کے زبردست حامی تھے۔ اور ہندوستان کے مخصوص حالات کی بنا پر ان کا یہ نظریہ تھا کہ پہلے لڑکوں کی تعلیم پر پوری طرح توجہ کی جائے۔ جب یہ مسئلہ حل ہو جائے گا تو لڑکیوں کی تعلیم کا بھی ایسا معقول انتظام ہو سکے گا جو اس ملک کے حالات کے مطابق اور مفید ہو۔ اس وقت فوری مسئلہ یہ تھا کہ مردوں نے عورتوں کو تمام حقوق سے محروم کر دیا تھا اور معاشرہ کی اصلاح و ترقی کے لیے یہ نہایت ضروری تھا کہ عورتوں کو ان کے تمام جائز حقوق دیے جائیں اور ان کا پوری طرح تحفظ کیا جائے۔ اس مسئلہ کی اہمیت کو سرسید نے شدت سے محسوس کیا اور عورتوں کے حقوق کی حفاظت کو اپنی اصلاحی تحریک کا ایک بنیادی مقصد قرار دے کر اس کی تکمیل کے لیے پوری جدوجہد کی۔

---

# ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی ازسرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بنایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقا انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں، اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں:

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

رشید اختر

# حنبلی فقہاء

امام شافعی، امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مقابلہ میں گو حنبلی مسلک زیادہ وسیع علاقہ میں اختیار نہیں کیا گیا، اس کے باوجود حنبلی علما کی تعداد بہت کافی ہے۔ خصوصاً بغداد کے بڑے علما تقریباً حنبلی تھے اور وہاں کی ساری اجتماعی زندگی کوئی چھ سو سال تک اس بزرگ امام حنبل سے متاثر رہی۔

ابن الجوزی نے اپنی کتاب مناقبِ احمد میں ان بزرگ علما کے نام لکھے ہیں جنہوں نے شہرت پائی اور عزیز جہاں ہوئے۔

احمد بن[1] ابراہیم الدورقی، احمد بن اصرم، احمد بن جعفر الوکیعی، احمد بن حمید ابی طالب المشکانی۔ احمد بن[2] ابی خیثمہ، احمد بن سعید الدارمی، احمد بن[3] سعید بن ابراہیم الزہری، احمد بن صالح المصری، احمد بن الفرات، ابو مسعود الضبی۔ احمد بن محمد الحجاج۔ ابو بکر المروزی[4]۔ احمد[5] بن محمد بن ہانی ابو بکر الاثرم۔ احمد بن منصور الرمادی اور احمد بن یحییٰ ثعلب۔ ابراہیم بن اسحٰق الحربی۔ بہت بڑے عالم اور امام فی جمیع العلوم تھے۔ دارقطنی انھیں امام احمد بن حنبل کے

---

(۱) بہت بڑے عالم تھے (خطیب جز ۴ ص ۶) (۲) بہت اونچے مصنفین میں سے تھے (ابن الجوزی ص ۵۰۶) (۳) بڑے حفاظ حدیث میں شمار کیے گئے ہیں (ابن الجوزی ص ۵۰۶) (۴) امام احمد کے بڑے جاں نثار ساتھی تھے، بڑے عالم، فقیہ اور محدث تھے (ایضاً) (۵) بہت بڑے عالم تھے حضرت امام احمد کے مذہب و مسائل پر کئی کتابیں تصنیف کیں (ابن الجوزی ص ۵۰۶)

مشابہ تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کی تھیں، اور غیر معمولی فضل و کمال پایا تھا۔[1] ۲۸۵ھ میں انتقال فرمایا۔ حضرت احمد بن حنبل انھیں بہت عزیز جانتے تھے۔

ابراہیم بن ہانی، امام احمد کے بڑے ساتھیوں میں سے تھے۔ جس زمانہ میں واثق کے ڈر سے امام احمد کو چھپنا پڑا تو ان کے گھر میں پناہ لی تھی۔

اسمٰعیل بن اسحاق السراج، امام احمد کے ساتھی علماء میں ممتاز تھے۔

اسمٰعیل بن یوسف الدیلمی۔ عبادت و علم میں اپنی مثال آپ تھے۔

اسحاق بن منصور الکوسج۔ بدر بن ابی بدر۔ امام احمد انھیں بہت پسند کرتے تھے۔

عبداللہ بن محمد خوران۔ امام احمد سے بہت قریبی تعلق رکھتے تھے۔

عبدالوہاب الوراق۔ بڑے فقیہ تھے۔ امام احمد نے ان کے بارے میں فرمایا تھا، میرے بعد یہ میرے جانشین ہیں۔ متوفی ۲۵۱ھ۔

عبدالملک بن عبدالحمید۔ عبدوس بن مالک یہ دونوں بزرگ امام احمد کے محبوب شاگرد تھے۔ یحییٰ بن یحییٰ، عباس بن محمد الدوری، اور محمد بن موسیٰ یہ سب کے سب امام حنبل کے ساتھی تھے۔ اور امام صاحب سے برسوں قریب رہے۔

دوسرے فقہاء

احمد بن جعفر المنادی۔ ابن الجوزی نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ بہت بڑے عالم تھے۔ کوئی چار سو کتابیں تصنیف کی تھیں۔[2] ۳۳۶ھ میں انتقال فرمایا۔

احمد بن سلمان ابوبکر النجاد۔ زہد اور علم دونوں ان کی ذات میں جمع ہو گئے تھے۔ جامع منصور بغداد میں درس دیا کرتے۔ سو اجزاء پر مشتمل ایک کتاب، کتاب الخلاف کے نام سے تصنیف کی۔ متوفی ۳۴۸ھ۔

---

(۱) ابن الجوزی ص ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱ (۲) ابن الجوزی ص ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳۔

احمد بن محمد ابوبکر الخلال۔ جامع مہدی میں درس دیتے۔ امام احمد کے مذہب اور دوسرے علوم جمع کیے۔ کتاب الجامع کے مصنف تھے۔ یہ کتاب سو اجزا پر مشتمل تھی۔ فقہ حنبلی میں جتنی کتابیں انھوں نے تصنیف کیں کسی دوسرے نے تصنیف نہ کی تھیں۔ متوفی ۳۱۱ھ۔

الحسن بن علی ابو محمد البربہاری۔ المروزی کے ساتھی تھے۔ عالم، زاہد اور فقیہ تھے۔ مخرم میں دفن ہوئے۔ ان کے اور ان کے بعد کے زمانہ کے لوگ ان کا بہت احترام کرتے تھے۔

سلیمان بن احمد الطبرانی۔ بڑے مصنف تھے۔ حممہ الدوسی کے پہلو میں اصبہان میں دفن ہوئے۔

عبداللہ بن ابی داؤد۔ امام ابوداؤد کے بیٹے تھے۔ کئی کتابیں لکھیں اور خوب نام پیدا کیا۔ متوفی ۳۱۰ ہجری۔

عبدالرحمٰن بن ابی حاتم الرازی۔ بڑے مصنف اور صاحب علم تھے۔ متوفی ۳۲۷ھ۔

عمر بن محمد العکبری۔ عثمان بن احمد الدقاق، ابن السماک۔ بہت بڑے عالم تھے۔ ۳۴۴ھ میں انتقال فرمایا۔

علی بن محمد بن بشار۔ بڑے مشائخ میں سے تھے۔ ہزاروں اشخاص ان کے حضور حاضر ہوتے۔ صاحب کرامات تھے۔

محمد بن احمد الصواف۔ عبداللہ بن احمد کے شاگرد تھے۔ اتنے بڑے عالم تھے کہ دارقطنی نے فرمایا: "مارات عینای مثل ابی علی بن الصواف۔"[۳]

محمد بن القاسم، ابوبکر الانباری۔ بہت بڑے عالم تھے۔ خصوصاً نحو و ادب میں اپنی مثال آپ تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں اور خوب نام پایا۔[۴]

احمد بن ابراہیم البرمکی۔ عمر بن الحسین الخرقی۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ مگر یہ کتابیں

---

(۱ و ۲) ابن الجوزی ص ۱۱ھ، ۱۲ھ، ۱۳ھ۔

(۳ و ۴) ابن الجوزی ص ۱۴ھ تا ۱۹ھ۔

جب ان کا مکان جلا تو ساری کی ساری جل گئیں۔[1]

عبدالعزیز بن جعفر۔ بہت عمدہ کتابیں تصنیف کیں۔ متوفی ۳۶۳ھ۔[2]

الحسن بن عبداللہ۔ فقہ میں امام تھے۔ ابن بشار اور البربہاری کے بڑے ساتھیوں میں سے تھے۔[3]

عبیداللہ بن محمد۔ بڑے عالم تھے۔ ۳۸۷ھ میں انتقال فرمایا۔[4]

ابوحفص البرمکی۔ بڑے فقیہ اور مصنف تھے۔

محمد بن احمد ابن سمعون۔ بڑے عالم، فقیہ اور متکلم تھے۔ عالم بھی تھے اور عامل بھی۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔[5]

محمد بن حسن۔ بڑے فقیہ تھے۔

عمر بن ابراہیم۔ بہت سی کتابیں لکھیں اور خوب نام پایا۔

محمد بن اسحٰق الاصفہانی۔ بہت بڑے عالم اور صاحب نظر تھے۔

الحسن بن حامد۔ بڑے مصنف اور بے مثال عالم تھے۔ مرجع خاص و عام تھے۔

الحسین بن احمد۔ ابوعبداللہ البغدادی۔ بڑے عالم و زاہد تھے۔ بہت کم سوتے تھے۔

عبدالواحد بن عبدالعزیز۔ علوم کثیرہ میں ید طولیٰ رکھتے۔ بڑی شہرت پائی اور خوب فیض عام کیا۔ ۴۱۰ھ میں انتقال فرمایا اور امام احمد کے پہلو میں دفن ہوئے۔

عبدالسلام بن الفرج۔ کئی کتابیں لکھیں اور خوب شہرت پائی۔

الحسین بن محمد۔ عبدالوہاب بن عبدالعزیز۔ جامع منصور میں درس دیتے۔ بڑے مفتی، واعظ و فقیہ تھے۔ ۴۲۵ھ میں انتقال فرمایا، اور امام احمد کے پہلو میں دفن ہوئے۔

محمد بن احمد الہاشمی۔ بڑے مصنف تھے۔ جامع منصور میں درس دیتے۔ وہیں لوگ ان سے

---

(۱، ۲، ۳، ۴، ۵) ابن الجوزی، ص ۵۱۴ تا ۵۱۶۔

فتوے لیتے تھے۔

قاضی ابو یعلیٰ محمد بن الحسین۔ بہت بڑے عالم تھے۔ ابن الجوزی نے ان کی بہت تعریف کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: "وانتہیٰ الیہ علم المذہب۔"

بہت بڑے مصنف تھے۔ اصول اور فروع میں جیّد تصانیف کیں۔ بڑے فقیہ تھے۔ ہزاروں اشخاص نے ان سے فیض پایا۔ ۴۵۸ھ میں وفات پائی۔

ابو الغنائم۔ علی بن طالب المعروف بابن انبیاء بہت بڑے فقیہ تھے۔ جامع مہدی میں درس دیا کرتے۔ قاضی ابو یعلیٰ سے ایک سال بعد وفات پائی۔

ابو الحسن علی بن الحسین۔ بڑے فقیہ تھے۔ متوفی ۴۶۸ھ۔

ابو جعفر عبد الخالق الہاشمی۔ ابن الجوزی نے ان کی بہت تعریف کی ہے۔ اپنے وقت کے بڑے فقیہ اور بڑے آدمی تھے۔ خلیفہ تک ان کا بہت احترام کرتے۔[1]

عبد الرحمٰن بن محمد، ابو القاسم۔ اہل سنت کے بڑے لوگوں میں سے تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں۔ متوفی ۴۷۰ھ۔

ابو علی الحسن بن احمد البناء۔ بڑے فقیہ تھے۔ مختلف فنون میں کتابیں لکھیں۔ خود ان کا بیان ہے کہ انھوں نے پانچ سو تصانیف کی تھیں۔ فقہ و حدیث کے درس کے لیے ان کا اپنا حلقہ تھا ۴۷۱ھ میں وفات پائی اور مقبرہ احمد میں دفن کیے گئے۔

ابو الوفاء طاہر بن حسین۔ جامع منصور میں درس دیتے۔ فقہ میں بڑی مہارت پائی تھی۔ جامع منصور میں پچاس سال تک قیام فرمایا۔ بڑے عابد و زاہد بزرگ تھے۔ آپ نے ۴۷۳ھ میں انتقال فرمایا۔[2]

علی بن احمد بن الفرج البزّاز۔ حدیث و فقہ اور فرائض میں امام تھے۔ متوفی ۴۷۳ھ

---

(۱) ابن الجوزی۔ ص ۵۱۱ تا ۵۲۲۔ (۲) ابن الجوزی ص ۵۲۳ تا ۵۲۷۔

ابوالفتح عبدالوہاب۔ بڑے فقیہ تھے۔ ۴۷۶ھ میں وفات پائی۔

ابو اسمٰعیل عبداللہ بن محمد الانصاری الہروی۔ شیخ الاسلام کہے جاتے۔ بڑے شدید حنبلی تھے۔ امام احمد بن حنبل سے بے پناہ عقیدت تھی۔ متوفی ۴۸۱ھ۔

ابوالفرج عبدالواحد۔ بڑے زاہد، عالم فقیہ تھے۔ متوفی ۴۸۶ھ۔

ابو محمد رزق اللہ۔ قرآن، حدیث اور فقہ اصول میں بڑی فضیلت حاصل کی۔ ۴۸۸ھ میں انتقال فرمایا۔[1]

ابو علی احمد بن محمد۔ بہت بڑے عالم اور فقیہ تھے۔ متوفی ۴۹۸ھ۔

ابو منصور محمد بن احمد۔ بڑے فقہا میں سے تھے۔ زہد و تقفر میں اپنی مثال آپ تھے۔ ۴۹۹ھ میں انتقال فرمایا اور مقبرہ احمد میں دفن ہوئے۔

ابوالفتح محمد بن علی حلوانی۔ ابو منصور علی بن محمد الانباری، دونوں بڑے عالم و فقیہ سمجھے گئے۔ متوفی ۵۰۵ھ۔ اور متوفی ۵۰۷ھ۔[2]

ابوالوفا علی بن عقیل۔ ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ اصول۔ فروع میں ریاست ان پر ختم ہوگئی بہت ذہین، طباع اور غیر معمولی عالم تھے۔ بہت سی کتابیں لکھیں اور بڑا نام پایا۔ الفنون کے نام سے ایک کتاب لکھی جس کی دو سو جلدیں تھیں۔ متوفی ۵۱۳ھ۔

ابوالخطاب محفوظ بن احمد۔ بڑے فقیہ اور مصنف تھے۔ کئی مفید کتابیں تصنیف کیں۔ متوفی ۵۱۰ھ۔[3]

علی بن المبارک بن الفاعوس۔ بڑے زاہد اور پرہیز گار تھے۔ وہ بغداد میں بیحد ہر دلعزیز تھے۔ جب انتقال فرمایا تو ان کے جنازہ میں اتنے آدمی شامل ہوئے کہ ان کا اندازہ و شمار نہ کیا جا سکا۔

---

(۱، ۲، ۳) ابن الجوزی ص ۵۲۸ تا ۵۴۲۔

محمد بن ابی طاہر عبد الباقی - اس وقت کے مروجہ علوم میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ ان کا اپنا بیان ہے کہ انھوں نے اپنی زندگی کا کوئی لمحہ ضائع نہیں کیا۔ نجوم وحساب وفرائض میں اپنی مثال آپ تھے۔ ایک سو دس سال کی عمر پائی۔ ۵۲۵ھ میں انتقال فرمایا۔

ابوالحسن علی بن عبید اللہ۔ اصول وفروع میں کئی کتابیں تصنیف کیں۔ ہر فن مولیٰ تھے۔ ۵۲۷ھ میں رحلت فرمائی۔

ابوبکر احمد بن محمد الدینوری - بڑے فقیہ اور منطقی تھے۔ متوفی ۵۳۲ھ۔

ابو محمد عبد اللہ بن علی المقری۔ بہت سی کتابیں لکھیں اور خوب نام پیدا کیا۔ اور ۵۴۰ھ میں وفات پائی۔

ابوالفضل محمد بن ناصر۔ بڑے فقیہ اور فاضل بزرگ تھے۔

ابوالعباس احمد بن برکۃ الحربی۔ بڑے ذہین وفطین فقیہ تھے۔ اپنی ذہانت کے سبب عزیز جہاں ہوئے۔ متوفی ۵۵۴ھ۔

ابوحکیم ابراہیم بن دینار النہروانی۔ علم فرائض میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ بڑے پرہیزگار، اور متقی تھے۔ ۵۵۶ھ میں انتقال فرمایا۔

ابو محمد عبد اللہ بن احمد النحوی۔ علم لغت ونحو میں بے مثال تھے۔ متوفی ۵۶۷ھ۔

ابو یعلیٰ محمد بن محمد۔ بڑے ذہین وفطین فقیہ تھے۔ متوفی ۵۶۰ھ۔

ان بزرگ علماء وفقہا کا ذکر کرنے کے بعد ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ "اگر ہم ان کے ذکر میں اختصار سے کام نہ لیتے تو کتاب بہت طویل ہو جاتی"۔ گو ان کے علاوہ حنبلی فقہا اور بھی کئی تھے۔ مگر یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے غیر معمولی شہرت پائی اور مشہور زماں ہوئے۔

عجیب بات ہے کہ حنبلی فقہا وعلما کی کثرت اسی بغداد میں ہوئی جہاں امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو سزا دی گئی تھی۔ ہم نے یہاں ابن الجوزی کے حوالہ سے جن بزرگ فقہا کا ذکر کیا ہے ان میں سے اکثر کے حالات خطیب نے لکھے ہیں۔ اور یہ سب علما امام احمد بن

حنبل کی طرح بڑے زاہد، بڑے پرہیز گار اور انتہائی خود دار تھے۔ وہ زہد و ریاضت میں اپنی مثال آپ تھے۔ اور پورے چار سو سال تک بغداد اور اس کے طبقات کی اجتماعی زندگی پر ان کا غلبہ رہا۔ لوگ زیادہ تر ان ہی کے پاس آتے، اور ان ہی سے استفسار کرتے۔ تعجب ہوتا ہے کہ یہ بغداد وہ تھا جہاں قاضی ابو یوسف نے بھی اپنا سکّہ رواں کیا تھا۔ مگر قاضی صاحبؒ کے انتقال کے بعد امام احمد بن حنبل نے مسند ہر دلعزیزی پر جگہ پائی اور چار سو سال تک بغداد میں ان کے سوا کسی اور مسلک کو ہر دلعزیزی نصیب نہ ہوئی۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ امام احمد کا مسلک ایک تو حدیث کے قریب تھا۔ دوسرے ان کے پیرو کاروں نے دنیاوی لذات اور مادی اشیاء سے اجتناب برتا۔ ان حنبلی علما میں سے جن کا ذکر پیچھے ہوا کئی پے در پے ولی اللہ ہوئے اور ان سے کرامات صادر ہوئیں۔

ان بزرگوں کی ہر دلعزیزی اس سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ ان کے انتقال کے وقت ان کے جنازہ میں اتنے لوگ شامل ہوئے جتنے بادشاہوں کے جنازوں میں بھی شامل نہ ہوئے تھے۔ اس لیے اگر ہم یہ کہیں کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو جو مذہبی برتری بغداد میں نصیب ہوئی، وہ پوری تاریخ میں کسی دوسرے فقیہ کو نہ مل سکی تو مبالغہ نہ ہوگا۔

---

علی مہدی خاں
مترجم ۔ کبیر احمد جائسی

# اسلامی فلسفہ

صدرالدین شیرازی کے قول کے مطابق فلسفہ اس علم کو کہتے ہیں جو کائنات کے نظام پر باقاعدہ یا با اصول عقلی بحث کرتا ہے اور فلسفہ کا مقصد اس حد تک خدا کو پہچاننا ہے جس حد تک کہ انسانی عقل اس کی یاوری کر سکے۔ مسلمان فلاسفہ کی تلاش حقیقت کے لیے فلسفہ کا موضوع بنیادی طور پر غیر تشفی بخش ہے۔ اور انھوں نے اپنی عقلی بصیرت کو حقیقت کی تلاش میں سرگرداں نہیں کیا بلکہ فلسفہ سے صرف یہ کام لیا کہ اس کی مدد سے اپنے مذہب کی تائید کرتے رہے۔

بقولِ شلّر "ہر فلسفہ کے پس پردہ انسانی سیرت یا فطرت ہوتی ہے اور ہر فلسفہ میں ایک انسان پوشیدہ رہتا ہے۔" فیچ (Fitch) کا خیال ہے کہ "انسان فلسفہ کی جس نوع کو منتخب کرتا ہے وہ نوع وہی ہوتی ہے جس کا وہ خود ہوتا ہے۔ اس طرح مسلم مفکرین کو سمجھنے اور ان سے آشنا ہونے کی راہ واضح ہو جاتی ہے۔ اور مسلمانوں کے تہذیبی اور سیاسی مسائل پر بحث کیے بغیر ہم چند مسلّمات کا بیان پر ذکر کر دینا چاہتے ہیں۔ یہ مسلمان حکما عالی دماغ اور پاک باز نفوس تھے اور ان کے دلوں میں ایک نہ بجھنے والی تلاش حقیقت کی آگ روشن تھی۔ یہ آگ محض اس لیے روشن نہ تھی کہ وہ صرف اپنی عالی دماغی کی تشفی کریں بلکہ اس لیے بھی تھی کہ وہ خیر و شر کے اصول کو اچھی طرح سمجھ کر اپنے اعمال و اقوال کو اس سانچے میں ڈھال سکیں۔ اسلامی دنیا حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے کچھ عرصہ بعد تہذیبی، سیاسی اور قبائلی تفریق کا شکار ہو گئی اور جیسا کہ ہوتا آیا ہے آخر کار اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اخلاقی، تہذیبی،

اور مذہبی اقدار کی تاویل و تشریح میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ یہ دور تشکیک اور بے یقینی کا دور تھا۔ اور بہت سے لوگ بہت سی باتوں میں اتنی ساری باتوں کے لیے اتنی ساری رائیں رکھتے تھے۔ اسلامی فلسفہ اسی بے یقینی کے دور میں پیدا ہوا۔ یہ یونانی فلسفہ کی طرح تحیر کی پیداوار نہ تھا۔ مسلمان حکما نے مسلّمات، حقائق، سچائی اور اس نقطۂ نظر کا پتہ لگانا چاہا جو ان کو لایقینیت اور تشکیک سے نجات دلا سکے۔ اور ایک ایسی بنیاد تک پہنچا دے جو نہ صرف ان کی سائنٹفک ضروریات کو پورا کرے بلکہ تہذیبی اور مذہبی افکار کے لیے بھی معاون ثابت ہو۔ ان کے فلسفہ کا مقصد یہ نہ تھا کہ وہ مختلف علوم کو فلسفہ کا جامہ پہناویں بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ فطرت کی مملکت کو مملکتِ آخرت سے ملا دیں۔ وہ صرف عقلی ضروریات کی تشفی کے لیے کوشاں نہ تھے بلکہ انھوں نے تہذیبی، اخلاقی اور مذہبی ضروریات کی تشفی کی کوشش کی۔ اس طرح فلسفہ کی بنیاد اس مقصد پر پڑی جو گناہگار انسان کو مثالی زندگی کی تعلیم دیتا ہے۔ اور جس کے ذریعہ انسان اپنے مالک حقیقی کو اس حد تک پہچان لیتا ہے جس حد تک وہ اس کا عرفان حاصل کر سکتا ہے۔

## اسلامی فلسفہ کی اہمیت

بقول ڈریپر عربوں نے اپنی عقلیت کی چھاپ پورے یورپ پر چھوڑی ہے اور آئندہ دور میں مسیحیت بھی اس بات کو تسلیم کر لے گی۔ بہت سے ایماندار محققوں نے ڈریپر کے اس خیال کی تصدیق کی لیکن اس کی اس خواہش کی اب تک تکمیل نہ ہو سکی اور آج بھی ایسے مصنفین ملتے ہیں جو اوبریویگ (Uberweg) کے اس نقطۂ نظر سے متفق ہیں کہ "عربوں کا پورا کا پورا فلسفہ ارسطاطالیسی اور نو افلاطونی خیالات کی صدائے بازگشت ہے۔" اس کا سبب یہ ہے کہ فلسفہ کے اچھے محقق عربی زبان کی تعلیم پر کم ہی توجہ دیتے ہیں اور عربی کے فاضلین دورِ جدید کے فلسفہ سے تقریباً ناآشنا ہیں۔ یہ کام وہی شخص انجام دے سکتا ہے جو ایک طرف تو عربی کا عالم ہو اور دوسری طرف جدید فلسفہ پر بھی عالمانہ نظر رکھتا ہو۔ ایسا ہی شخص اسلامی فلسفہ کی قدر و قیمت

پر روشنی ڈال سکے گا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جدید فلسفہ کے طالب علم کے لیے اسلامی فلسفہ کی کیا قدر و قیمت ہے؟ سب سے پہلے اسلامی فلسفہ وہ پس منظر بناتا ہے جس کو اپنا پس منظر بنا کر موجودہ دور میں یورپین فلسفہ ساری دنیا پر چھا جانے کا مدعی ہے۔ اسلامی فلسفہ یورپ میں اندلس، جنوبی اطالیہ اور صقلیہ کی راہ سے داخل ہوا۔ بقول حِطّی ( Hitti ) "تیرھویں صدی کے اواخر میں عربی سائنس اور فلسفہ یورپ میں پہنچا اور اندلس نے ایک مترجم کے فرائض انجام دیے۔ بابِ طلیطلہ سے علم کا جو راستہ نکلا تھا وہ پائرنیز کے پہاڑوں سے ہوتا ہوا پراونس اور کوہِ الپس کے دروں سے گزرتا ہوا جرمنی، وسطی یورپ اور انگلستان تک پہنچ گیا۔ تیرھویں صدی میں اسلامی فلسفہ پوری ایک صدی تک فرانس کی یونیورسٹی پر قابض رہا اور فرانس کے گشتی راہب اسلامی فلسفہ کو انگلینڈ لے گئے۔ چنانچہ ۱۱۰۹ء سے قبل کا ابن رشد کی کتاب کا ترجمہ کیمبرج یونیورسٹی کے نصاب میں شامل تھا۔ فلسفہ جدید کا پیش رو راجر بیکن طلیطلہ میں مشغول مطالعہ رہا۔ وہ عربی زبان لکھ پڑھ اور بول سکتا تھا اور اسی وجہ سے وہ بلا واسطہ اسلامی فلسفہ سے استفادہ کر سکا۔ اس نے الکندی کو بصریات کے مصنفین کی صفِ اول میں جگہ دی۔ یورپ کی نشأۃ ثانیہ پر اسلامی خیالات کا براہِ راست اثر پڑا اور بقول ڈاکٹر اقبال "یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ جدید یورپی نظریۂ انسانیت جو موجودہ سائنس اور فلسفہ کے روپ میں ڈھل گیا ہے مختلف طریقوں سے اسلامی کلچر کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ بہت سے یورپین کالج اور یونیورسٹیاں مثلاً پالرمو، نیپلز، باڈوآ، اور بولونا اپنی اسلامی علوم کی خدمات کے لیے مشہور ہیں۔ اور بہت سے مغربی حکماء مثلاً تھامس اکوئناس، ڈنس اسکاٹس، دانتے اور سپنیوزا براہِ راست اسلامی فلسفہ سے متاثر ہوئے ہیں۔ اب یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ اسلامی فلسفہ اور کلچر کے ارتقاء میں ایک قابلِ لحاظ تسلسل ہے۔ اور کوئی شخص جدید فلسفہ کے ارتقا کو اس کی تاریخ اور ماحول کے پس منظر میں اس وقت تک نہیں سمجھ سکتا جب تک کہ وہ اس ارتقاء کے درمیانی دور کو نہ سمجھ لے۔"

اگر موجودہ فلسفہ کی سرشت نشاۃ ثانیہ کے جوہر کا ایک ارتقاء ہے اور یورپی نشاۃ ثانیہ براہ راست اسلامی فلسفہ کے یورپ میں پھیلنے کا نتیجہ ہے تو پھر موجودہ یورپی فلسفہ کو سمجھنے کے لیے اسلامی فلسفہ کا حصول بھی ایسا ہی لازمی ہے جیسا کہ یونانی فلسفہ کا حصول۔ جو لوگ اسلامی فلسفہ سے صرف نظر کرتے ہیں وہ مغربی افکار کے ارتقا کی ایک درمیانی کڑی سے صرف نظر کرنے کے مرتکب ہوتے ہیں۔ ڈیکارٹ، راجر بیکن، اور ان کے معاصرین نے ان جگہوں پر تعلیم حاصل کی جہاں اسلامی فلسفہ فخر کے ساتھ داخل نصاب کیا گیا تھا۔ اور قدرتی طور پر ہم ان کے فلسفہ کے مبادیات تک کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ ہم کو اسلامی فلسفہ کا علم نہ ہو۔ چنانچہ دورِ جدید کے مغربی افکار کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے اسلامی فلسفہ کا مطالعہ لوازمات میں سے ہے۔ مسلمان مفکرین کے افکار ایک مخصوص دور کے انسانی افکار کی نمائندگی کرتے ہیں اور ان سے صرف نظر کر لینا آسان نہیں ہے۔

کبھی کبھی ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مسلمان مفکرین نے جن مسائل پر بحث کی ہے اور جن نتائج پر وہ پہنچے ہیں وہی مسائل دور جدید کے فلسفہ کے سامنے بھی آئے اور دورِ جدید کے حکماء نے جو نتائج پیش کیے وہ وہی تھے جو اب سے صدیوں پہلے مسلمان حکما پیش کر چکے تھے۔ ایسے مشترکہ نکات موجودہ فلسفہ کے لیے قابل قدر ہیں کیونکہ مسلمان حکماء کا مسئلہ پر نظر ڈالنے کا طریقہ اور مسئلہ کو حل کرنے کا اصول مغربی طریق و اصول سے بالکل الگ ہے۔ مثال کے طور پر الکندی اور ویبر دونوں کو یہ سوال پریشان کرتا ہے کہ احساس اور محرک میں کیا رشتہ ہے اور دونوں اس مسئلہ کو حل کرنے کے بعد ایک ہی نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔ لیکن مغربی افکار نے اس مسئلہ کو ریاضی اور نجوم کے پس منظر میں حل کیا اور اسلامی مفکر نے طب کے پس منظر میں۔ کبھی کبھی ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مغربی مفکرین اور مسلمان مفکرین ایک ہی مسئلہ اٹھاتے ہیں مگر دونوں کے نتائج مختلف ہوتے ہیں۔ ان دونوں گروہوں کے فلسفہ کا یہ تقابلی مطالعہ زیادہ قابل قدر ہے بہ نسبت اس مطالعہ کے جو دونوں کے اشتراک پر بھی نظر رکھتا ہے۔

ہم اس بات کی وضاحت یوں کریں گے کہ غزالی اپنی کتاب احیاء العلوم میں کائناتی تشکیک سے اس طرح شروع کرتے ہیں کہ ان کی فکر کے ڈانڈے ڈیکارٹ کی فکر سے مل جاتے ہیں۔ مگر ڈیکارٹ کی تشکیک اس کو "میں سوچتا ہوں اس لیے میرا وجود ہے" کی منزل تک لے جاتی ہے اور غزالی کی تشکیک "میں عزم حیات رکھتا ہوں اس لیے میرا وجود ہے" کی منزل تک۔ ڈیکارٹ ایک عقلیت پسند بن جاتا ہے اور غزالی ایک صوفی۔

مذکورۂ بالا مباحث سے اسلامی فلسفہ کی اہمیت کو واضح ہو جانا چاہیے۔ جو شخص معمولی طور پر بھی اسلامی فلسفہ کی اصل کتابوں کا مطالعہ کرے گا وہ اس بات کا اعتراف کرے گا کہ اسلامی فلسفہ جب تک ایک محکم قوت کی حیثیت سے باقی رہا اس وقت تک وہ جامع اور قابل قدر حد تک تخلیقی تھا۔ جب تک اسلامی فلسفہ کا ارتقا ہوتا رہا تب تک اس پورے دور میں نیچرل سائنس کو فلسفہ سے الگ نہیں کیا گیا۔ بقول وِنڈل بانڈ "عربی مابعد الطبیعیات اور جدلیات میں توازن نیچرل سائنس سے قائم رکھا گیا۔ تمام مسلمان حکماء عظیم سائنسدان بھی تھے۔ ابن سینا ایک طبیب تھا اور ابن حاتم ریاضی داں۔ الکندی میں یہ دونوں وصف موجود تھے۔ ابن مسکویہ ایک طبیب اور علم الحیوانات کا ماہر تھا۔ ابن طفیل ماہر علم نجوم اور ریاضی داں تھا۔ ان حکماء نے مابعد الطبیعیات پر بھی اتنی ہی اہم کتابیں لکھیں جتنی نیچرل سائنس پر لکھی ہیں۔ ان حکماء کی ایک خاص خصوصیت ان کی آزادیٔ فکر ہے۔ ان کو سچائی سے جذباتی محبت تھی اور انھوں نے فرقہ وارانہ مذاہب کی طرف کم ہی توجہ دی۔ ان میں سے اکثر پر کٹر مذہبی حلقوں کی طرف سے کفر کے فتوے عائد کیے گئے لیکن انھوں نے اس دھمکی پر توکیا سخت اذیت رسانی پر بھی اپنے موقف کو خیر باد نہ کہا چنانچہ ان مسلمان حکماء نے اخلاقی اقدار کا دامن کبھی اپنے ہاتھوں سے نہ چھوڑا۔ اور کبھی بھی اس کو عقلیت پسندی کا اسیر نہ بنایا۔ اس وجہ سے اقدار اور حقائق کو ربط دے کر نظام فلسفہ بنایا۔ اور ہمیشہ اخلاقی ذوات اور عقلی ذات میں رشتہ پیدا کرتے رہے۔ کائناتی مرور کا مطالعہ ہمیشہ سماجی رشتہ سے منسلک رہا اور اجتماعی و انفرادی زندگی کے آخری نتیجے کا مطالعہ بھی

اسی رشتہ سے پیوستہ رہا۔ اور کبھی بھی اس کو صرف ذہنی تسکین کے لیے استعمال نہیں کیا گیا۔ اسی وجہ سے مسلمان حکماء کا فلسفہ ایک عملی فلسفہ رہا۔ یہ مسلمانوں کے لیے زندگی کا خارجی مطالعہ کرنے والے علم کی حیثیت سے سامنے نہ آیا بلکہ ایک ضابطۂ حیات بن کر سامنے آیا۔ اسلامی فلسفہ نے اعلیٰ زندگی بسر کرنے کا ایک بہترین سنگِ بنیاد رکھا۔ اس نے اطوار پر نظر ڈالی اور اس کی تشکیل جدید کر کے ایک اصول بنایا جو مفکرین کا مقصدِ حیات بن گیا اور جو ان کو تلاشِ حقیقت کے فرض کی طرف دھکیلتا رہا۔

## اسلام سے قبل کے عربی افکار

سب سے پہلی تحریک جسے ہم اسلامی کہہ سکتے ہیں عربوں کے ذریعہ عالم وجود میں آئی۔ اور اسلامی فلسفہ اور کلچر کے طالب علم کے لیے ضروری ہے کہ وہ ماقبل اسلام کے عربی نظریہ سے واقف ہو۔ عربوں کا یہ دور ایک ایسا دور تھا جس میں جہالت، بدکاری اور لامذہبیت کا دور دورہ تھا عربی مؤرخ اس دور کو تاریک دور کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد عربوں کو اپنے اس دور پر شرم آتی تھی اس لیے انھوں نے اس دور کے حالات و کوائف کو اپنی تاریخوں میں محفوظ نہ رکھا۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس دور میں عربوں میں کوئی منظم اور با اصول فلسفہ نہ رہا ہوگا۔ اگرچہ فلسفہ انسانی زندگی کے لیے قدرتی چیز ہے مگر ہم یہ نہیں سوچ سکتے کہ ان کے یہاں ایک نظامِ فلسفہ رہا ہوگا اور وہ نظریۂ زندگی اور سچائی کے موضوع پر پراگندہ خیالی کے ساتھ بحث کر رہا ہوگا۔ ان کے اصول کو سمجھنے کے لیے ان کے صنمیات اور ان کے ابتدائی مذہب و شاعری سے مدد لینی ضروری ہے جس پر وہ نازاں تھے۔

عربی معاشرہ ملکی اتحاد کا کوئی تصور نہ رکھتا تھا۔ اور ان میں اپنی بقا کے لیے ایک لا علاج قسم کی انفرادیت راہ پاگئی تھی۔ عربی مذہب ایک تلبیسی اور مصنوعی مذہب تھا۔ وہاں پر لاتعداد معبد اور مندر تھے۔ لیکن اصل مذہبی احساس ناپید تھا۔ جب پلینی کہتا ہے کہ جنوبی عرب میں ناقابلِ یقین تعداد میں مندر تھے اس سے ان کے سچے مذہبی جذبات کی بجائے ان کے ایک مخصوص

ساحرانہ اور آرٹسٹک انداز زندگی کا ثبوت مہیا ہوتا ہے۔ کثیف قسم کی اصنام پرستی، بے دلیل و بے بنیاد عقائد، اور پُرجوش کورانہ عقیدت عربوں پر مسلط تھی۔

ہر قبیلہ، ہر خاندان حتیٰ کہ ہر شخص الگ اپنا ایک یا کئی خدا رکھتا تھا۔ ستارے اور سیارے طبعی مظاہر، انسان، جانور، اشجار، احجار کی مقامی طور پر مختلف تقریبات اور رسوم میں پرستش ہوتی تھی۔ لیکن ان کی تقریبات، رسوم اور عبادت کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد پتہ چلتا ہے کہ ان کے مذہب کی بنیاد "محبت" پر نہیں بلکہ خوف پر تھی۔ اسی وجہ سے قدرتی طور پر اس کی کوئی محکم بنیاد نہ تھی۔ ہم کو ان کی دینیات اور صنمیات سے صرف نظر کر لینا چاہیے کیونکہ بے جان اور جامد ہیں، البتہ ان کا مطالعہ ہمارے موجودہ دَور کے لیے کچھ مواد فراہم کر دیتا ہے۔

اسلام سے قبل عربوں کو ہر نوع بلکہ ہر شے کے مبدأ و مآل کا سوال پریشان کرتا تھا۔ بقول قرآن "وہ کہتے تھے کہ اس دنیا کی زندگی ہی زندگی ہے وہاں (آخرت میں) کوئی زندگی نہیں ہے کہ ہم مرنے کے بعد اسے دوبارہ حاصل کر سکیں۔ اور زمانے کے علاوہ ہم کو کوئی چیز فنا نہیں کرتی"۔ اس بات سے ہم کو ان کے دو اصول معلوم ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو ہر ایک جوہر میں مشترک ہے جس کو نوع سمجھا جاتا ہے اور وہ مادی ہے۔ اور دوسری چیز سبب تغیر ہے مثلاً زماں یعنی اثر آفریں سبب۔ مادی سبب کے متعلق شہرستانی لکھتا ہے کہ "یہ ذی ہوش نوع جو ترکیب کے بعد تجزیہ سے اشیاء کو منتشر و فنا کر دیتی ہے اس سے ہم کو نشانِ راہ کا پتہ چلتا ہے۔ اب ہم بآسانی کہہ سکتے ہیں کہ عرب مادیت پرست تھے جو ذی ہوش نوع کو دائمی مانتے تھے اور ان کے نزدیک ہر شے کا سرچشمہ اور آخری نوع مادہ تھا۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مادی سبب سے واقف تھے۔ ان کا دوسرا اصول "زمان" تھا۔ ذی ہوش نوع کے ترکیب و تجزیہ کا سبب بنیادی طور پر اصولِ تغیر تھا۔ لفظ دہر جس کو وہ زماں کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور یہ ایسے دوام پر دلالت کرتا ہے جو دائرے کی طرح بغیر کسی آغاز و انجام کے قائم ہے۔ یہ عربوں کے اثر آفریں سبب کا تصور تھا۔ ان تصورات سے معلوم ہوتا ہے کہ عربوں

نے جاہلیت کے دور میں کائنات کا مادّی اور نیچرل تصور پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک دنیا دوامی ہے اور زماں تحریک و تغیر کا ایک سبب۔ ماہیت دنیچر، ان کے نزدیک ایک مادّی سبب ہے جو تمام تغیر میں باقی رہتا ہے۔

ان کا نظریۂ زندگی تناسخ کے نظریہ سے مطابقت رکھتا ہے اور بظاہر یہ نظریہ کائنات کے مادّی نقطۂ نظر سے اور اشیاء پرستی سے ملتا جلتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ مردہ اجسام کی روح ہما یا سادی چڑیا کے جسم میں اصلی اجزائے جسم کے ساتھ حلول کر جاتی ہے۔ یہ نظریہ سہل الفہم ہے۔ انسان کی روح اس چڑیا کی روح ہو جاتی ہے اور یہ ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے اور مردہ جسم کے اصلی اجزا چڑیا کے جسم کی ساخت اختیار کر لیتے ہیں پس مادّہ اور جسم دونوں ہی کی مختلف طور سے تجدید ہوتی ہے مادّی سبب نیست و نابود نہیں ہوتا بلکہ قائم رہتا ہے اس عمل میں صرف تغیر (Change) ہوتا ہے اور بس۔ اسی نقطۂ نظر کی وجہ سے وہ حیات بعد الممات، تخلیق اور حشر کے منکر ہیں۔

عقیدہ کی اس کمی نے کہ حشر و نشر اور جزا و سزا کا کوئی وجود نہیں عربوں کو بدکردار بنا دیا۔ صرف نیامنی، قبیلوی محبت، ایفائے عہد، مہمان نوازی اور عزم ان کی خوبیاں تھیں۔ ان کا اخلاقی معیار بہت ہی گرا ہوا تھا اور وہ زنا، ڈاکہ، شراب نوشی، پر اور خطرناک مہم میں کود پڑنے پر فخر کرتے تھے۔ انھوں نے انسان کی قوت ارادی سے یکسر صرف نظر کر لیا اور انسان کو خدا کے ہاتھوں میں صرف ایک آلہ سمجھنے لگے۔ غالباً انھوں نے یہ نظریہ صرف اس لیے اختیار کیا تھا کہ وہ اخلاقی پابندیوں سے بچ سکیں، اور اس خود فریبی کے ذریعہ اپنے اس ضمیر کو سلا دیں جو قدرتی طور پر انسان کو راست بازی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

اگر ان کو اسی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو وہ ضرور ایک مربوط و منظم فلسفہ کو جنم دیتے جس کی راہ مادیت ہوتی۔ لیکن ایک نئے مذہب اسلام کی ان کے درمیان

تبلیغ کی گئی۔ اور عرب کا پورا سماجی، عقلی اور مذہبی ماحول بنیادی تبدیلی کی زد میں آگیا۔ اب ہم کو اس دوسرے عظیم انقلاب (اسلام) کا جائزہ لینا چاہیے۔

## اسلام

اللہ کے نبیؐ، عرب کے ایک شریف خاندان کے نو عمر رکن، جو مکّہ کے معزز ترین اور خانۂ کعبہ کے موروثی نگہبان قبیلہ کے فرد تھے، ۲۹ر اگست ۵۷۰ء کو اپنے والد عبداللہؓ کے انتقال کے بعد پیدا ہوئے۔ آپؐ عرب نوجوانوں میں انتہائی خوبصورت اور باحیا تھے۔ نومولود کا نام دادا نے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) رکھا۔ تین چار سال کے بعد دادا کا انتقال ہوگیا۔ لیکن انھوں نے اپنے وصیت نامہ میں اپنے سب سے بڑے لڑکے زبیر بن عبدالمطلب کی کفالت میں دیا۔ ان کے مرنے کے بعد ابوطالب بن عبدالمطلب آپؐ کے سرپرست ہوئے جنھوں نے آپؐ کو اپنے بچوں کی طرح پالا۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) عظیم فراست اور برتر اخلاقیات کے حامل تھے اور عربوں کی خانہ جنگی اور دوسری قابل نفرت باتوں سے بہت رنجیدہ ہوئے۔ بچپن ہی میں والدین کے انتقال نے آپؐ کو سنجیدہ اور مفکّر بنا دیا۔ اور عرب کی مذکورہ باتوں نے آپؐ کو اتنا متاثر کیا کہ آپؐ رات دن انھیں باتوں کے متعلق سوچا کرتے۔ ۲۵ سال کی عمر میں آپؐ نے ایک امیر خاتون خدیجہؓ سے شادی فرمائی۔ جن کی دولت نے پندرہ سال تک آپؐ کو روزی کی مشقت سے آزاد رکھا اور آپؐ کو اس قابل بنایا کہ اپنی زندگی کے پندرہ سال اپنے مشن کی تیاری میں بسر فرمائیں۔ آپؐ شہر کے باہر غارِ حرا میں تشریف لے جایا کرتے تھے۔ ایک دن جب کہ آپؐ عبادت میں مشغول تھے آپؐ ایک نئے تجربے سے دوچار ہوئے۔ آپؐ کو ایسا محسوس ہوا کہ ایک وجد آفریں آواز جیسے کہ لہریں ہلکورے اٹھا رہی ہوں صاف طور پر سنائی دے رہی ہے۔ "تم ہمارے نبی ہو اٹھو اور ہماری مخلوق میں تبلیغ کرو۔" یہ آواز دوبارہ سنائی دی۔ آپؐ اللہ کے اس عظیم حکم کو پاکر کانپنے لگے اور کلامِ الٰہی کے الفاظ آپؐ کے دل پر نقش ہوگئے۔ آپؐ نے اپنا پیغام انسانوں کو سنانا شروع کیا اور عرب آپؐ کے بدترین دشمن بن گئے۔ عرب لوگ

نے آپؐ کو مار ڈالنا چاہا اور انھوں نے ایک سازش کی کہ آپؐ کے خاندان کو ختم کر دیا جائے لیکن آپؐ کی ثابت قدمی، مقصد کی لگن اور اس کے لیے سوجھ بوجھ نے ان کی مخالفت کا خاتمہ کر دیا۔ جب آپؐ کا ۶۳۲ء میں وصال ہوا تو آپؐ نے واقعی عرب کی کایا پلٹ کر دی تھی اور عربوں کو بدل دیا تھا۔ کوئی انجانی اور ان دیکھی قوت ان کو حریت، انصاف، اچھائی اور محبت کی طرف آمادہ کیے رکھتی تھی۔ اب ان کا خدا پتھر، لکڑی یا دھات کا نہ تھا بلکہ قادرِ مطلق اور تمام مخلوقات کا ایک خدا تھا جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء کے ذریعہ اپنا پیغام دنیا میں بھیجا۔ اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے سرزمین عرب کو پاکیزگی اور اچھائی کی ایک جنت میں تبدیل کر دیا۔

بقول ہیگل "جب مغرب خود اتفاقات کی پیچیدگیوں اور اختصاصی مجبوریوں کی عالیشان عمارت میں پناہ لینے لگا تو اس کے مخالف تصورات نے بھی اپنا سر اٹھایا تاکہ روحانی وجود کی ہمہ گیری کا توازن قائم رہ سکے۔ یہ سب کچھ مشرق کے انقلاب کے ذریعہ ہوا جس نے اختصاصیت اور جبر کا خاتمہ کیا، اور روح کی کامل تطہیر کا پیغام دیا۔ اس نے مجرد تصورات کو توجہ اور عقیدت کا مرکز بنایا۔ اور اس نے خارجی شعور کی بنا ڈالی جو حقائق کے ادراک کا مقصد ہے اس طرح وجود کا آزاد وجود ظہور پذیر ہوا۔" یہ عظیم روحانی انقلاب حقیقی معنوں میں ایک آفاقی انقلاب تھا جس کی بنیاد اسلام کے عقیدۂ توحید پر تھی۔ ابتدائی طور پر یہ صرف عرب کی اصلاح تھی لیکن اس نے پوری دنیا کو اپنے دامن میں لے لیا۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم، نے مذہب کو کبھی بھی رسم و رواج کی جکڑبندیوں اور محض اصولوں کا مجموعہ نہیں سمجھا اور نہ کبھی اس کو ایک ایسا امر تصور کیا جو خدا کی طرف سے انسانوں پر مسلط کر دیا گیا ہو۔ آپؐ نے سوچا کہ مذہب کسی مخصوص فرد یا مخصوص گروہ کے لیے نہیں بلکہ ساری دنیا کے لیے ہے۔ اس کو سارے عالم انسانیت، اقوام اور ملکوں سے ہم آغوش ہونا چاہیے بقول قرآن "مذہب خدا کا تخلیقی قانون ہے جس پر خدا نے انسان کو خلق کیا ہے خدا کا قانون

نہیں بدلتا اور وہ ہے معیاری دین۔" چونکہ مذہب خدا کا تخلیقی قانون ہے اس لیے اس
کو ہر زمانے کے لیے ایک ہونا چاہیے اور تمام مبلغین انسانیت (انبیاء و رسل) کو ایک
ہی اصول کی تعلیم دینی چاہیے۔ اس لیے قرآن مسلمانوں کو تعلیم دیتا ہے کہ وہ خدا کے پیغمبر کی
حیثیت سے انسانیت کے تمام مبلغین سے اپنا رشتہ جوڑے رکھیں۔ وہ تمام مشنریز جنھیں
جو ایک ہی تعلیم دیتی تھیں۔ اور سب (انبیاء و رسل) کی تعظیم کرنی چاہیے۔ پس اسلام ایک
آفاقی نقطۂ نظر کی تعلیم دیتا ہے اور ہر مذہب کو انگیز کرنے کا اس حد تک سبق دیتا ہے جس
حد تک اخلاقیات اور اچھائیوں کا تعلق ہے۔ اس طرح اسلام واقعی مذاہب کے درمیان
اتحاد قائم کرتا ہے۔ بعض مذہبی مفکر اس کے قائل ہیں اور وحدت ادیان اور
نفسیاتِ مذہب ان دونوں سائنسوں نے اس دور میں اسی نقطۂ نظر کو بحال کیا ہے۔ بقول
سلبی "مذہب انسان کی فطرت ہے اور انسان نے اس راہ کی تخلیق کی ہے اگر وہ اپنے طبعی
رجحان کو مطمئن کرنا چاہتا ہے تو اس کے پاس اس (مذہب) کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں
ہے۔"

لیکن دورِ جدید کی مذہبی سائنس مذہب کو فطرتِ انسانی کے روحانی پہلو ہی تک
محدود کرنے پر مائل ہے جو اسلام کا کبھی بھی مطمحِ نظر نہیں رہا۔ اسلام مذہب کو وسیع نقطۂ نظر
عطا کرتا ہے۔ اور وہ انسان کے مادی رخ پر بھی نظر رکھتا ہے اور انسانی جسم پر بھی اتنا ہی
زور دیتا ہے جتنا انسانی روح پر۔ تخلیقی قانون کے اس یقین کے ساتھ پیغمبرؐ نے عربوں کے
سامنے اسلام کو ایک بنیادی اصولِ زندگی کی حیثیت سے پیش کیا جس پر چل کر ایک انسان
فطری طریقہ جسم و روح دونوں کے ارتقاء کی منزلوں کو طے کر سکتا ہے۔ مادی جسم کے
مطالبہ کے اس اعتراف نے مذہب اسلام کو آفاقی نقطۂ نظر کا حامل بنا دیا۔

اسلام اپنے پیغمبر کے نقطۂ نظر سے سلامتی و امن کا مذہب تھا۔ یعنی ایک ایسا اصولِ
زندگی جو انسان کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ اس دنیا اور اُس دنیا دونوں میں عافیت اور سکون

کے ساتھ رہ سکے۔ اسلام دنیا میں امن وخوش حالی رائج کرتا ہے۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) مسلم کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں "مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں" اور بقول قرآن "فتنہ قتل سے زیادہ بڑا جرم ہے"۔ اسلام اس بات کا مدعی ہے کہ وہ خوش اقبالی اور امن کے مذہب اور ایک کائناتی تخلیقی اصول کی حیثیت سے اتنا ہی قدیم ہے جتنی خود انسانیت ہے۔ اللہ کے پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) نے کبھی اس بات کا دعویٰ نہیں کیا کہ وہ کوئی نیا مذہب لے کر تشریف لائے ہیں۔ آپ کا نقطۂ نظر تھا کہ تمام مذاہب کو ایک ہی دائمی سچائی اور مقصد کا حامل ہونے کی وجہ سے ایک ہی ہونا چاہیے اور ان میں بنیادی اختلاف نہ ہونا چاہیے۔ تمام مذاہب کا اولیں تصور خدا کا تصور ہے اور اس کو اسلامی عقیدے میں بنیادی جگہ حاصل ہے۔ لاالٰہ الا اللہ میں یہی تصور سمو دیا گیا ہے۔ وحدتِ الٰہی کا تصور اسلام کا بنیادی اصول ہے۔

عربوں کے سامنے خدا کا تصور جس انداز میں پیش کیا گیا وہ ان کے لیے موزوں ترین انداز تھا۔ عرب کثیف اصنام پرستی اور خدا کی انسانی شکل کے قائل تھے۔ اور اسی لیے اسلام نے ان دونوں نظریات کی تردید کی۔ ایک غیر عقلی فعل ہونے کی وجہ سے قرآن اصنام پرستی کی مذمت کرتا ہے۔ اور انسانیت سے اپیل کرتا ہے کہ وہ عقلی عقائد پر گامزن ہوں اور غلط اعتقاد رکھنے والوں کو متنبہ کرتا ہے کہ وہ دونوں جہانوں میں اپنے غلط عقائد کی وجہ سے خسارے میں رہیں گے۔ اور ان کو اس بات کی دعوت دیتا ہے کہ وہ اپنے عقائد پر نظر ثانی کر لیں کیونکہ خدا رحمٰن اور رحیم ہے اور ان کی غلطیوں سے درگزر فرمائے گا۔ یہ نقطۂ نظر قرآن کی کئی آیات میں، اخلاقی حکایت، اشاریت، محبت آمیز نصیحت اور انسانی ضمیر کو متاثر کرنے والے انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

ہم یہاں پر ایک مثالی آیت پیش کر سکتے ہیں "تو پھر اللہ ہی صاحب عظمت وصداقت حاکم ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور خدا نہیں ہے وہ آسمانی تخت کا مالک ہے جو بھی اللہ

کے ساتھ کسی اور خدا کو شریک کرے گا وہ اس کا ثبوت نہیں دے سکتا۔ اور اس لیے اسے یقینی طور پر خدا کے سامنے حساب دینا ہوگا۔ کسی صورت بھی مشرک پھل پھول نہیں سکتا۔ کہو کہ اے خدا ہمیں معاف کر دے کیونکہ تو ہی رحم کرنے والوں میں بہترین رحیم ہے۔"

اس آیت میں اصل خدا کی وثوق کے ساتھ نشاندہی کی گئی ہے۔ بالواسطہ اور بلا واسطہ جھوٹے خداؤں پر تنقید کرتے ہوئے ان کی نفی کی گئی ہے اور اس دعویٰ کو معراج پر پہنچا دیا گیا ہے کہ اصنام پرستی غیر عقلی فعل ہے۔ لیکن یہ منفی تنقید نہایت ہی موزوں اور گوارا الفاظ میں کی گئی ہے۔ اور غلط عقائد رکھنے والوں کو دوستانہ ماحول میں اس بات پر راضی کیا گیا ہے کہ وہ اپنے عقائد کی تصحیح کر لیں۔ قرآن اس امر کی صراحت کرتا ہے کہ بے دینوں کے خداؤں کو گالیاں نہ دی جائیں کیونکہ اس سے تصادم ہوگا اور معاشرہ کا اطمینان وسکون متاثر ہوگا۔ "ان کو گالیاں مت دو جن کو یہ بے دین خدا کے علاوہ دعاؤں میں پکارتے ہیں کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ بدباطنی کی بنا پر خدا کو بغیر کسی علم کے گالیاں دینے لگیں۔"

کئی خداؤں کے نظریہ کی تردید ہم کو ایک قادرِ مطلق خدا کے نظریہ سے آشنا کرتی ہے۔ لیکن ملحدین خدا کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں اور اس لیے خدا کے وجود کے لیے کچھ ثبوت کا دینا ضروری ہے۔ بقول کانٹ ( Kant ) "دلیل اپنی خالص نظری (یا خیالی) حیثیت سے کسی قادرِ مطلق کا وجود ثابت کرنے سے قاصر ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ ایک اعلیٰ قدر کی بھی حامل ہے اور اس قابل ہے کہ اُس وجود کے متعلق ہمارے علم کو صحیح کر سکے۔ یعنی ہم اپنی فراست کے تمام مقاصد میں اور خود اس میں مطابقت پیدا کریں، اور اس کو ان تمام اشیاء اور ان تمام تجربی رکاوٹوں اور ملاوٹوں سے پاک کریں جو ایک اصل وجود کے تصور سے میل نہیں کھاتیں۔ کیا یہ ممکن ہوسکے گا کہ ہم اس علم کو کسی اور ذریعہ سے حاصل کر سکیں۔"

قرآن خدا کے وجود کو منطقی اور نظری دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ اور وہ کہتا ہے کہ اس طرح کا ثبوت فراہم کرنا ناممکن ہے۔ بقول قرآن "یقیناً اللہ تمام اشیاء کا

ثبوت ہے" اور "اس کی نظیر نہیں ہے" ان دو آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے وجود کا کوئی قیاسی اور منطقی ثبوت جو کہ برہان، شمار اور مماثلت پر مبنی ہو ممکن نہیں ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہم عقلی طور پر خدا کو سمجھ نہیں سکتے ایسا ذریعہ قرآن میں بتلایا گیا ہے اور ہم اسی کو خدا کے وجود کے ثبوت کا فطری ذریعہ کہہ سکتے ہیں۔

بقول قرآن" خدا خود اپنے ذریعہ (اپنے وجود) کی ایک لہر ہے یعنی اس کے علاوہ کوئی خدا نہیں ہے۔" حضرت علیؓ نے قرآن کی اس بات کو یوں واضح کیا ہے کہ "خدا کو خدا کے ذریعہ ثابت کرو اور خدا کو خدا کے ذریعہ جانو۔" اس عقیدہ سے خدا کا وہی تصور سامنے آتا ہے جو مطلق حقیقت و صداقت کا تصور ہے۔ اور یہی تصور تمام استدلال اور ثبوت کا نقطۂ آغاز ہے۔ یہ تصور کہ خدا اپنے آپ وجود پذیر ہوا ہے خدا کے مذہبی تصور سے منسلک ہے اور اس لیے انسان کا خدا پر یقین کرنا فطری امر ہے۔ قرآن اسی نکتہ پر زور دیتا ہے۔ روز ازل میں انسان سے ایک وعدہ لیا گیا تھا کہ وہ خدا پر یقین رکھے گا اور ابتدائے آفرینش ہی سے خدا پر یقین انسان کی روح میں حل کر دیا گیا تھا۔ لیکن بعض اوقات مکروہات دنیاوی نے انسان کے دل سے یہ عقیدہ محو کر دیا اگرچہ وہ اب بھی اس کی روح میں محفوظ ہے۔ اس لیے خداوند تعالیٰ نے ایسا انتظام کیا کہ اس تصور کی یاد دہانی ہوتی رہے اور اس یاد دہانی کا اصول قرآن میں یوں بیان کیا گیا ہے "پس ہم اپنی نشانیاں ارضی اقلیم میں دکھلائیں گے جب تک کہ ان پر یقین کے ساتھ ظاہر نہ ہو جائے کہ وہی (خدا ہی) صداقت ہے۔ کیا تمہارے معبود کے لیے یہ کافی نہ ہوگا کہ وہ تمام اشیاء پر گواہی دیتا ہے۔" خدا کی کائناتی نشانیوں کا قرآن میں کئی طرح سے بیان ہوا ہے۔ اور ان نشانیوں میں سے ایک انسانی ضمیر بھی ہے۔ جس کے لیے قرآن میں یوں ارشاد ہوتا ہے "کیا وہ بہت معزز نہیں ہے جو مصیبت زدہ کی عبادت پر اس کی پکار سنتا ہے؟ اور ان برائیوں (یا پریشانیوں) کو ختم کر دیتا ہے جو اس انسان کے لیے مصیبت کا سبب بنی ہوتی ہیں۔ اور کس نے تم کو

خلیفۃ الارض بنایا ہے۔ کیا کوئی اور بھی خدا ہو سکتا ہے جو اصل خدا کی برابری کر سکے۔ یہ بات کیسے سمجھ میں آ سکتی ہے؟ پریشانی میں خدا کی عبادت کا حوالہ زندگی کے جیتے جاگتے حقائق میں سے ہے جس پر تمام انسان اپنی زندگی کے مختلف لمحات میں شعوری طور پر عامل ہوتے ہیں۔ اور یہی چیز انسان کو اس کی کمزوری اور پابندی کا احساس دلا کر ایک قادر مطلق طاقت (خدا) کی یاد دہانی کراتی ہے جس کو کہ روح لاشعوری طور پر ہر وقت محسوس کرتی رہتی ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے خدا پر یقین انسان کی روح میں فطری طور پر خوابیدہ رہتا ہے اور جس لمحے ہم اپنی استعداد کو صرف کرتے ہیں یہ بیدار ہو جاتا ہے۔ یہ تصور انسان کی روح پر منقوش ہوتا ہے اور جب ہم روح اور کائنات کی نشانیوں پر نظر ڈالتے ہیں تو عقلی قیاس کے ذریعہ اس تصور کی یاد دہانی کی جاتی ہے۔ قرآن عقلی قیاس کو خدا کے تصور کے لیے آخری حد تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں بناتا بلکہ وہ صرف یہ کرتا ہے کہ عقلی قیاس کے ذریعہ وہ اس تصور یا نقطہ کا حوالہ دیتا ہے اور جب ایک شخص اس کو سمجھ جاتا ہے تو اس کو پاک و منزہ کرنے کا سبب بنتا ہے۔ قرآن کی زبان میں اس عمل کو تنزیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ قرآن اس بات پر خاص طور سے زور دیتا ہے کہ وہ نظریات جو کسی اصل وجود کے نظریۂ وجود کے مخالف ہوں اور تمام تجربی اور مادی پابندیوں کی ملاوٹ سے ملوث ہوں ایسے نظریات سے تصورِ خدا کو پاک و صاف رکھا جائے۔

---

مُصنّفہ

مولانا شاہ محمد جعفر پھلواروی

چھپ کر تیّار ہو گئی ہے

رسُول اللہ صلعم کی سیرت پر متعدّد زبانوں میں بے شمار کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ یہ موضوع ایک ایسا ناپیداکنار سمندر ہے۔ جس پر نت نئے زاویے سے لکھنے کی گنجائش ہر دور میں رہی ہے۔ اِس کتاب کے فاضل مصنّف نے سیرتِ رسول کا مطالعہ ایک نئے ڈھب سے کیا ہے اور بعض ایسے اچھوتے مباحث پر قلم اُٹھایا ہے جو کم از کم اُردو زبان میں سیرت پر اہم تصانیف میں بھی نہیں ملتے۔ مختصراً، پیکرِ رحمت رسُول صلعم کی اِنسانیت کے پیغمبر کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ اور بتایا گیا ہے کہ نبی اکرم صلعم نے کِس نازک مراحل پر انسانی اقدار کی محافظت کی ہے۔

صفحات
۶۲۰

قیمت
دس روپے

# اُردو مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

## ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی :- مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں ماہیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدتِ وجود، ارتقائے آدم، صورت و معنی، عالمِ اسباب اور جبر و قدر کے بارے میں رومی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ر۳ روپے

تشبیہاتِ رومی :- یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے اس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی ساناؔ من فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لیکر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت - ۸ روپے

اسلام کا نظریۂ حیات :- یہ خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقاید کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریۂ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے قیمت ۸ روپے

## مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلہ اجتہاد :- قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے

افکارِ غزالی :- امام غزالی کے شاہکار "احیاء العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ر۲ روپے

سرگذشتِ غزالی :- امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے

تعلیماتِ غزالی :- امام غزالی نے اپنی بے نظیر تصنیف "احیاء" میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے اس کی تہ میں کیا فلسفہ کارفرما ہے یہ کتاب انہی مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص ہے اور اس کے مقدمہ میں تصوف کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابنِ خلدون :- عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت - ۲۵ر۳ روپے

## مولانا محمد جعفر پھلواروی

الدین یسر :- دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک ہوا بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے - اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۔

مقامِ سنت :- وحی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباعِ حدیث کا مفہوم

یا سنت کا؟ مسائل حدیث میں کہاں تک رد و بدل ہو سکتا ہے؟ اطاعتِ رسول کا کیا مطلب ہے؟ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰، ۱ روپے

**ریاض السنہ:-** ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

**گلستانِ حدیث:-** یہ ان چالیس مضامین کی شرح ہے جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام کی تشریح ہیں۔ قیمت ۵۰، ۳ روپے

**پیغمبرِ انسانیت:-** سیرتِ رسولؐ پر یہ کتاب ایک بالکل نئے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے نازک سے نازک مراحل پر آنحضورؐ نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی کس قدر محافظت فرمائی ہے۔ (زیر طبع)

**اسلام اور موسیقی:-** اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو معلوم ہوگا کہ اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵، ۲ روپے

**ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز:-** نکاح، جہیز، طلاق، تعدد ازدواج، خلع، مہر، ترکہ غرضیکہ ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمتِ عملی پر مبنی ہیں۔ قیمت ۲۵، ۱ روپے

**مسئلۂ تعدد ازدواج:-** تعدد ازدواج جیسے اہم اور پیچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب و سنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵، ۱ روپے

**تحدیدِ نسل:-** پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائل زندگی اور انسانی آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدید نسل ضروری ہے اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو کی گئی ہے۔ قیمت ۵، پیسے

**اجتہادی مسائل:-** شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سرِ نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰، ۴ روپے

**زیرِ دستوں کی آقائی:-** مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآرا کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ ترجمہ قیمت ۵۰، ۳ روپے

**الفخری:-** یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا شمار معتبر ماخذ میں ہے۔ بے لاگ تبصرے اور تنقید کی بنا پر اس کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے قیمت ۲۵، ۵ روپے

## بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

**حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق:۔** عصری تقاضوں کی روشنی میں حقایق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

**تاریخ تصوف:۔** تصوف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم الشان اضافہ کیا ہے اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے صوفیاء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴ء۲۵ روپے

## مولانا رئیس احمد جعفری

**اسلام اور رواداری:۔** قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں قیمت حصہ اول ۷ء۲۵ روپے، حصہ دوم ۱۵ء۰۰ روپے

**سیاست شرعیہ:۔** اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا۔ جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

**اسلام میں عدل و احسان:۔** قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۶ء۵۰ روپے

## شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے

**تاریخ جمہوریت:۔** قبائلی معاشروں اور یونان قدیم سے لیکر عہد انقلاب اور دور حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آنرس کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

**انڈونیشیا:۔** جمہوریۂ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، معاشی و ثقافتی تحریکیں۔ قومی اتحاد و استحکام کی جدوجہد نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آ جاتا ہے قیمت قسم اول ۹ روپے قسم دوم ۷ روپے

**سرسید اور اصلاحِ معاشرہ:-** اس کتاب میں بڑی خوبی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرسید کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی زوال پذیر قوم کی ہرجہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن گئیں۔ مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشرتی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (زیر طبع)

**اسلام کی بنیادی حقیقتیں:-** اراکینِ ادارہ
اس کتاب میں ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے

**محمد مظہر الدین صدیقی** (سابق رفیقِ ادارہ)

**اسلام اور مذاہبِ عالم:-** مذاہبِ عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کرکے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۵۰، ۲ روپے

**اسلام میں حیثیتِ نسواں:-** مساواتِ جنسی ازدواجی زندگی، طلاق، پردہ اور تعددِ ازدواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۷۵، ۱ روپے

**اسلام کا نظریۂ اخلاق:-** قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

**اسلام کا نظریۂ تاریخ:-** اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۵۰، ۲ روپے

**اسلام کا معاشی نظریہ:-** عہدِ جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۲۵، ۱ روپے

**دینِ فطرت:-** اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۷۵، ۱ روپے

**عقاید و اعمال:-** عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقاید کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ

**مقامِ انسانیت:-** مخالفینِ اسلام کے اس اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادرِ مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا قیمت ۲۵، ۲ روپے

**خواجہ عباد اللہ اختر** (سابق رفیقِ ادارہ)

**مشاہیرِ اسلام:-** تاریخ اسلام کے چند مشاہیر کے حالات و سوانح مورخانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔
قیمت ۶ روپے

مذاہبِ اسلامیہ:- مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث - قیمت:- ۶ روپے

بیدل:- مرزا عبدالقادر بیدل کی بلند پایہ شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۵۰، ۲ روپے

اصولِ فقہ اسلامی:- قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوقِ انسانی:- قیمت ۵۰، ۱ روپے -

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت:- ۲۵، ۱ روپے

## ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ)

قرآن اور علمِ جدید:- اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علومِ جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے - قیمت ۵۰، ۶ روپے

اسلام کا نظریۂ تعلیم:- اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے - اس کی وضاحت - قیمت ۲۵، ۱ روپے

## دیگر تصانیف

تہذیب و تمدنِ اسلامی:- رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و انحطاط کی ایک جامع تاریخ ہے - قیمت حصہ اول ۹ روپے حصہ دوم ۵۰، ۷ روپے، حصہ سوم ۷ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں:- عبدالمجید سالک

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برعظیم پاک و ہند کو گذشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا۔ اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا - قیمت ۱۲ روپے -

مآثرِ لاہور:- ـــــ سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے "ارباب سیف و سیاست" میں قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے - اور دوسرا حصہ "صاحبانِ علم و قلم" لاہور کے مشائخ علماء مصنفین و شعراء سے متعلق ہے - ۵۰، ۶ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار:- ـــــ رشید احمد

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مسلمان مفکروں اور مدبروں کے سیاسی نظریات پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریۂ مملکت کی بخوبی وضاحت کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے۔

قیمت ۷۵، ۵ روپے

اقبال کا نظریۂ اخلاق:- ـــــ سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفۂ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت مجلد ۴ روپے

# تازہ ترین مطبوعات

Regd. No. L. 6033 OCTOBER 1963 ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

# ثقافت

نومبر ۱۹۶۳

رۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

## ENGLISH PUBLICATIONS

ISLAMIC IDEOLOGY

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12

ISLAM & COMMUNISM

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10

METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3.75

FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Re. 0.75

MUHAMMAD THE EDUCATOR

*By* Robert L. Gulick
Rs. 4.25

QUR'ANIC ETHICS

*By* B. A. Dar
Rs. 2.50

★

KEY TO THE DOOR

*By* Captain T. S. Pearce
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STAT
AND SOCIETY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12

WOMEN IN ISLAM

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7

ISLAM AND THEOCRACY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 1.75

FALLACY OF MARXISM

*By* Dr. Mohammad Rafiuddin
Rs. 1.25

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID
AHMAD KHAN

*By* B. A. Dar
Rs. 10

SOME ASPECTS OF ISLAMIC
CULTURE

*By* Dr. S. M. Yusuf
Rs. 2.50

**INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**

**CLUB ROAD, LAHORE-3**

# ثقافت لاہور

نومبر ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ —————— شمارہ ۱۱



سالانہ چھ روپے —————— فی پرچہ ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

# ترتیب



---

| طابع ناشر | مطبوعہ | مقام اشاعت |
|---|---|---|
| پروفیسر ایم - ایم شریف | دین محمدی پریس، لاہور | ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور |

محمد جعفر پھلواروی

# تاثرات

پست اور عامیانہ فطرت تو یہی ہے کہ انسان اپنے سرکوئی الزام نہیں لینا چاہتا بلکہ دوسروں کے سر تھوپنا چاہتا ہے خواہ اپنی ہی غلطی کیوں نہ ہو۔ لیکن شریفانہ فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ اپنی غلطی وکوتاہی کو بلا تامل تسلیم کر لینا چاہیے۔ اس وقت ایک عام شکایت یہ ہے کہ ہمارے تعلیم یافتہ نوجوان دین سے برگشتہ ہوتے جا رہے ہیں۔ یہ شکایت کرنے والے زیادہ تر ہمارے علمائے مذہب ہیں۔ ان کی شکایت غلط نہیں۔ لیکن ہمیں اس کا اصلی سبب تلاش کرنا اور تشخیص سبب کے بعد اس کا مداوا کرنا چاہیے۔ ہر مرض کا صحیح علاج یہی ہے کہ ازالۂ سبب کیا جائے۔

ہم جہاں تک غور کر سکے ہیں نوجوانوں کی برگشتگی کا بڑا سبب یہ ہے کہ ان کے دل شکوک وشبہات کی آماجگاہ بنے ہوئے ہیں۔ جو شکوک انھیں نفس اسلام کے بارے میں پیدا ہوتے ہیں اس کے کئی اسباب ہیں۔ مثلاً:

انھیں جو علوم وفنون پڑھائے جاتے ہیں وہ زیادہ تر مغرب سے مستعار لیے گئے ہیں۔ وہ جب دیکھتے ہیں کہ علوم وفنون، سائنٹیفک ایجادات وغیرہ سب کچھ مغرب سے آتا ہے تو ان کے دل پر مغربیت کا تفوق قائم ہونا اور اہل اسلام کی کمتری کا نقش ابھرنا ایک قدرتی بات ہے، اور وہ یہ فرق محسوس کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے کہ اسلام اور اہل اسلام دو الگ الگ چیزیں ہیں۔

وہ اہل مغرب کی عملی زندگی اور سیرت وکردار دیکھتے ہیں اور اس کے مقابلے میں مسلمانوں

کی عملی زندگی اور کردار بھی دیکھتے ہیں اور یہی نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اسلام نعوذ باللہ کھوکھلی سی چیز ہے۔

وہ اہلِ مغرب کے ان زہریلے اعتراضات کو بھی سنتے ہیں جو اسلام اور اہلِ اسلام کے خلاف اہلِ مغرب کے قلم سے نکلتے رہتے ہیں اور پھر وہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ علمائے مذہب ان کے تسلی بخش جواب کم ہی دیتے ہیں۔

ان تمام وجوہ سے ہمارا نوجوانوں کا طبقہ اسلام کے بارے میں شکوک و شبہات کی جولاں گاہ بن جاتا ہے لیکن اس کا خاطر خواہ مداوا نہیں ہو پاتا۔ اس کا علاج یہ نہیں کہ ان نوجوانوں کو فاسق، کافر، ملحد، بے دین کہہ کر ٹال دیا جائے اور منبروں پر چڑھ کر ان کی ہجو اور مذمت کی جائے اور ان پر طعن و تشنیع کے تیر برسائے جائیں۔ نفرت پیدا کر کے ان کی کوئی اصلاح نہیں ہو سکتی۔

قیامِ پاکستان سے پہلے یہیں لاہور کی ایک بہت مشہور مسجد کا ذکر ہے کہ وہاں کے مولانا کے پاس ایک نوجوان بڑی عقیدت سے آیا۔ مجمع کو چیر کر وہ مولانا سے مصافحہ کرنے کے لیے آگے بڑھا۔ مولانا نے اپنے دونوں ہاتھ پیچھے کر لیے اور گرج کر فرمایا کہ "تمھیں شرم نہیں آتی؟ ڈاڑھی منڈوا کر مسجد میں ایک عالمِ دین سے مصافحہ کرنے آئے ہو؟ نکل جاؤ یہاں سے۔" کیا یہ طرزِ عمل مفید نتائج پیدا کر سکتا ہے؟

ایک اور واقعہ سن لیجیے۔ حضرت میاں شیر محمد صاحب شرقپوریؒ کے پاس ایک نوجوان آیا۔ ڈاڑھی اس کی بھی منڈی ہوئی تھی اور میاں صاحب کو ڈاڑھی منڈوں سے بڑی نفرت تھی۔ انھوں نے مصافحہ تو کیا مگر انھوں نے طنز کرتے ہوئے فرمایا کہ: "تو اس قابل نہیں کہ مجھ سے ملے۔ تیرے چہرے پر ڈاڑھی نہیں۔ تو سنتِ رسول کا تارک ہے" وغیرہ وغیرہ۔ نوجوان نے کہا: حضرت! میں بڑی دور سے دھوپ میں چل کر آپ کے پاس آیا ہوں۔ آپ نے مجھ سے یہ نہ پوچھا کہ لسی پانی پیو گے یا نہیں؟ کوئی تکان ہو تو آرام کر لو۔ میں پوچھتا ہوں ایک مسافر کے ساتھ

آپ کا یہ دل دکھانے والا برتاؤ سنتِ رسولؐ کے مطابق ہے؟" — اتنا سننا تھا کہ میاں شیر محمد صاحب پر ایک عجیب کیفیت طاری ہوگئی۔ اپنی داڑھی پکڑ کر اپنے منہ پر آپ طمانچے مارنے لگے۔ وہ روتے جاتے تھے اور کہتے جاتے تھے کہ اے شیر محمد! تجھے رسولؐ کی اخلاق والی سنت یاد نہ آئی؟ تیرا کیا حشر ہوگا! تجھ سے قیامت میں خلق محمدی کے بارے میں سوال ہوگا تو تو کیا جواب دے گا؟

عالم مذہب اور صوفی کے مزاجوں کا فرق ان دونوں واقعات سے بخوبی واضح ہوتا ہے۔ لیکن ہمیں کہنا کچھ اور ہے اور وہ یہ کہ ہمیں خود اپنی حالت پر نظر ڈالنے اور ان نوجوانوں کو اپنے سے دور کرنے کی بجائے اپنے اخلاق کے ذریعے قریب لانے کی کوشش پہلے کرنی چاہیے۔ اس کے بعد دوسرا قدم یہ ہونا چاہیے کہ بڑے ٹھنڈے دل سے ان کے شکوک و شبہات کو سننا چاہیے اور ان کی ذہنی سطح کے مطابق ان کو موثر جواب دینا چاہیے تاکہ ان کے تشویش یافتہ ذہن کو تسکین ہو۔ انھیں دھتکارنے کی بجائے سینے سے لگانا چاہیے۔ اور ان پر فتوائے کفر لگانے کی بجائے ان کو مطمئن کرنا چاہیے۔

سچ پوچھیے تو ان کے بگڑنے کی بڑی ذمے داری خود ہم پر اور ہمارے علمائے کرام پر عائد ہوتی ہے۔ ہم ان نوجوانوں کی اُن مشکلات پر نظر نہیں رکھتے جو موجودہ علمی و معاشی دَور نے پیدا کر رکھی ہیں۔ وہ معاشی ناہمواری دور ہونے کے خواہش مند ہیں لہٰذا انھیں تقدیر پر قانع رہنے کا وعظ مطمئن نہیں کر سکتا۔ وہ حریتِ ضمیر چاہتے ہیں اس لیے غیر ضروری فقہی جکڑبندیوں کو قبول نہیں کر سکتے۔ وہ عقلی استدلال سے کچھ باتیں سمجھنا پسند کرتے ہیں۔ لہٰذا محض خوش اعتقادی سے کسی بات کو تسلیم کرنے کی طرف ان کی فطرت مائل نہیں ہوتی۔ وہ موجودہ دَور کے پیدا شدہ مسائل کا حل چاہتے ہیں اس لیے غیر ضروری فرسودہ اور از کار رفتہ مناظروں سے انھیں کوئی دلچسپی نہیں۔ ان کو ان مسائل سے بھی کوئی دلچسپی نہیں جن کا آج کوئی وجود نہیں اور وہ ذہنی تعیش اور لفظی موشگافیوں سے زیادہ کچھ نہیں۔ وہ

دنیا میں بھی کام کے انسان بننا چاہتے ہیں صرف گرفتارِ سجدہ و مصلیٰ بن کر نہیں رہنا چاہتے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ایسے متحرک دین کے طلب گار ہیں جو زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کو ہم آہنگ کرے۔ اور اس سے الگ کوئی جامد راہ نہ بتائے۔

اس میں ذرہ برابر شک نہیں کہ اسلام ہی ایک متحرک دین ہے۔ وہ اپنے بنیادی اصول و خطوط میں بے لچک اور بے جنبش میخ آہنی کی طرح گڑا ہوا ہے۔ لیکن عملی تشکیل و جزئیات میں ایسی لچک بھی رکھتا ہے جو ہر پیش آمدہ صورتِ حال کا ساتھ دے سکے۔ اس لحاظ سے وہ تغیر و ثبات دونوں کا مجموعہ ہے لیکن ہمارے ہاں فقہ کے ایک معمولی سے جزیئے کو بھی وہی درجۂ ثبات دے دیا گیا ہے جو کتاب اللہ کے کسی بنیادی حکم کو حاصل ہے۔ اس جمود نے بھی ہمارے نوجوانوں کو برگشتہ کرنے میں کچھ کم حصہ نہیں لیا ہے۔ اسی جمود نے ناقابلِ قبول تقشف اور عملی مشکلات بھی پیدا کر دی ہیں اور عام طور پر ہمارے علما ان کا معقول حل نہیں بتاتے۔ بس فتوائے کفر دے کر الگ ہو جاتے ہیں۔

سب سے بڑی مصیبت جو ہمارے علما نے پیدا کی ہے وہ فرقہ بندی ہے۔ ہر فرقے کا عالم دوسرے پورے فرقے کو کافر و مشرک قرار دیتا ہے اور وہ بھی ایسی معمولی باتوں پر جن کو دین میں کوئی اہمیت حاصل نہیں۔ یہ تحزب و افتراق دیکھ کر بھی ہمارے نوجوان تشویش میں پڑ جاتے ہیں کہ کسے سچا اور کسے جھوٹا سمجھیں اور نتیجے میں وہ دونوں ہی سے بیزار ہو کر نفسِ اسلام ہی سے برگشتہ ہونے لگتے ہیں۔

نوجوانوں کی برگشتگی کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ وہ عام طور پر علما سے جو مسائل سنتے رہتے ہیں وہ طہارت، نماز روزہ، یا نکاح و طلاق کے مسائل ہوتے ہیں۔ اسے دیکھ کر سارے نوجوان یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ اسلام بس انہی چند چیزوں کا نام ہے یا کم از کم علمائے کرام کے پاس صرف یہی مسئلے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان نوجوانوں میں کوئی پائلٹ بننا چاہتا ہے، کوئی اکاؤنٹنٹ، کوئی انجینئر، اور کوئی ڈاکٹر، کوئی ایڈیٹر اور کوئی پروفیسر، کوئی سائنسدان

اور کوئی آرٹسٹ۔ لیکن وہاں ان کو ان چیزوں کا کوئی ذکر نہیں سنائی دیتا۔ اس لیے یہ سمجھ لیتے ہیں کہ نعوذ باللہ اسلام کو نہ دنیاوی ترقیات سے کوئی واسطہ ہے اور نہ اس میں ہمارے درد کا مداوا ہے۔

ضرورت ہے کہ ہمارے علمائے کرام ان نوجوانوں کو ملحد و بے دین قرار دے کر اپنے سے جدا نہ کریں بلکہ ان سے بڑی فراخ دلی اور خوش خلقی کے ساتھ پیش آئیں۔ ان کے شبہات کو بڑے ٹھنڈے دل سے سنیں اور غور کر کے خوش اسلوبی کے ساتھ ان کا جواب دیں۔ ایسا جواب جو انھیں مطمئن کر دے۔ انھیں فاسق و گمراہ قرار دے کر اپنے سے جدا نہ کریں۔ انھیں دین کی باتیں اس طرح سمجھائیں کہ انھیں یہ آسان اور قابلِ عمل معلوم ہو اور آہستہ آہستہ وہ خود اپنی خوش دلی کے ساتھ اصول پھر فروعی احکام کو قبول کرتے جائیں، اور وہ ان کا کوئی بوجھ اپنے اوپر نہ محسوس کریں۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے ذوق اور ان کی ذہنی سطح کے مطابق ہی انھیں وہ باتیں سمجھائی جائیں جن کی وجہ سے وہ شک و شبہ میں پڑے ہوئے ہیں۔ سب سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ دینی احکام کی تعبیریں ایسے نئے انداز سے کی جائیں جن کو ان کا ذہن آسانی سے قبول کر لے۔ وقت کا تقاضا یہ ہے کہ ہمارے علماء کرام جلد سے جلد اپنی کوتاہیوں کو محسوس کر کے ان کو دور کریں اور نوجوانوں کی برگشتگی کے اسباب کا تدارک فرمائیں۔

---

# ایک اہم اعلان

## ۲۵/۵۰ روپے کے بجائے صرف ۱۷/- روپے

## بچت = ۸/۵۰ روپے

بچت کی یہ اسکیم ادارۂ نقش نے اپنے قارئین کرام کی سہولت کے لیے جاری کی ہے۔

اس اسکیم میں آپ ۳۱ دسمبر تک شریک ہو سکتے ہیں۔

اگر آپ ۳۰ نومبر تک ماہنامہ نقش کراچی کے سالانہ خریدار بن جائیں تو

| | |
|---|---|
| ماہنامہ ساقی کا جوش نمبر۔ قیمت | ۶/- |
| 〃 〃 مشرقی پاکستان نمبر۔ قیمت | ۴/- |
| ساہی سیپ کا خاص نمبر۔ 〃 | ۳/- |
| ماہنامہ نقش کا زر سالانہ | ۱۲/- |
| رجسٹری | ۵۰/- |
| کل قیمت | ۲۵/۵۰ |

۱۷/- روپے کا منی آرڈر وصول ہوتے ہی = ۱۴/ روپے کے پرچے (جوش نمبر ۶/- مشرقی پاکستان نمبر ۴/- سیپ خاص نمبر ۳/- نقش تازہ شمارہ ۱/ ایک روپیہ رجسٹری خرچ ۵۰/- کل ۱۴/۵۰) آپ کو فوراً رجسٹری سے روانہ کر دیئے جائیں گے اور اس کے بعد ایک سال تک "نقش" آپ کو صرف ۲/۵۰ روپے میں ملتا رہے گا۔ اس میں "نقش" کا وہ "خاص نمبر" بھی شامل ہے جو ۶۲ء میں شائع ہو رہا ہے اور جس کی قیمت کم از کم ۴/- روپیہ ہوگی

**کاشانۂ اردو بکس ۳۰۲ کراچی ۳**

محمد حنیف ندوی

# مسئلہ خلق قرآن ابن تیمیہ کے نقطۂ نظر سے

یوں تو مسئلہ صفات کی موشگافیوں نے اہل علم میں اختلاف و نزاع کی متعدد صورتیں پیدا کی ہیں۔ اور وحدتِ اسلامی کی ردائے زرنگار کو پارہ پارہ کر دینے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا، لیکن جس مسئلہ نے چار پانچ سو سال تک محدثین اور معتزلہ میں جنگ و پیکار کی آگ کو مسلسل بھڑکائے رکھا وہ یہ تنقیح تھی کہ قرآن حکیم مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ سوال کی یہ نوعیت اگرچہ اپنے مزاج کے اعتبار سے تعبیر و وضاحت سے متعلق ہے مگر اس نے تاویل و ترجمانی کے معتدل و متوازن حدود سے متجاوز ہو کر شدت و عصبیت کی یہ شکل اختیار کر لی تھی کہ "خلق قرآن" کا یہ نعرہ ایک مستقل علامت اور کسوٹی بن گیا تھا۔

لطف یہ ہے کہ اس نعرہ نے اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ حلقہ ہائے درس و تعلیم اور مجالس مذاکرہ میں اس کے مالۂ و ماعلیہ پر بحث و تمحیص کا ڈول ڈالا جائے اور کھل کر داد تحقیق دی جائے بلکہ اس نے اپنی تائید کے لیے حکومت کے ایوانوں کو منتخب کیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس مسئلہ کو دلیل و برہان کی روشنی میں طے ہونا تھا اور فکر و تعمق کی نکہتوں کو جنم دینا تھا۔ اس کو قید و بندکی صعوبتوں اور کوڑوں کی مدد سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔

ظاہر ہے کہ یہ طرز عمل قدرۃً کسی طرح بھی اعتزال کے حق میں مفید، شایانِ شان اور بہتر اثرات کا حامل قرار نہیں دیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ مامون، معتصم اور واثق کی تائید اور سختیوں سے اس موقف کی تائید تو کیا ہوتی الٹا یہ اثر پڑا کہ اہل السنت کے تمام حلقوں میں غیظ و غضب کی ایک لہر دوڑ گئی۔

اس سے پہلے کہ ہم نفس مسئلہ کی گہرائیوں میں اتریں، اور اس کے بارے میں اشاعرہ، کلابیہ اور معتزلہ کی معرکہ آرائیوں کو بیان کریں، یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اس کے اصل پس منظر کو واضح کر دیا جائے۔

یہ بات پہلے ہی قدم پر سمجھ لینے کی ہے کہ ازلیت کلام (Eternity of the word) کا اشکال کسی طرح بھی ہمارا اشکال نہیں ہے بلکہ یہ یہودیوں اور عیسائیوں کے ہاں سے ہمارے ہاں منتقل ہوا ہے۔ اور اس طرح ہمارے علم الکلام کا جزبن گیا۔ اور صفات کی بحثوں میں رچ بس گیا ہے کہ اس پر مطلقاً اجنبیت کا گمان نہیں ہوتا۔ آپ زیادہ تحقیق سے کام لیں گے تو کہنا پڑے گا کہ اس کی جڑیں دراصل قدیم یونانی افکار میں پیوستہ ہیں اور عہد نامہ قدیم کے باخبر مرتبین نے یہ خیال یہیں سے اخذ کیا ہے۔

مذہب و فلسفہ کا ایک عامۃ الورود اور مشترکہ سوال یہ تھا کہ یہ کائنات کیونکر معرض وجود میں آئی یا مادّہ کی یہ بوقلمونیاں اور جلوہ طرازیاں کس کے دست ہنرمند کا شاہکار ہیں؟ اس سوال کو تین مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔ آئی اونین (Ionians) حکماء نے حدود مادّہ سے باہر کسی فعال حقیقت کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کے نزدیک مادّہ کی حرکت، ارتقاء اور زوال و تغیر کے سارے کرشمے اس کی اندرونی اور نہانی مضمرات ہی کا نتیجہ ہیں۔ یعنی مادہ جہاں صور کے مختلف سانچوں میں ڈھلتا ہے، وہاں ان رنگارنگ سانچوں میں ڈھلنے والی قوت و صلاحیت بھی خود اس کے اندر موجود ہے۔ کوئی خارجی اثر، بیرونی عامل، اور یا مابعد الطبیعی حقیقت یا حکمت اس کارخانے کو چلانے والی نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کے لحاظ سے یہ عالم "خودکار" مشین کی طرح ہے کہ جو خود بخود اپنی منزل ارتقاء کی جانب رواں دواں ہے۔

ہیراکلائیٹس (Heraclitus) نے اس عالم کی معجزہ طرازیوں پر نسبتہً زیادہ گہری نظر ڈالی۔ اس کی دور رس نگاہوں نے دیکھا کہ اس عالم ہست و بود کے جملہ تغیرات میں صرف

"مادیت" ہی کی کارفرمائیاں نہیں بلکہ اس کی تہہ میں ایک حکمت ( wisdom ) ایک طرح کی دانش اور ایک انداز کی بے قرار تخلیقی روح بھی جلوہ گر ہے جو ان تمام تغیرات کو ایک ایک کرکے معرض ظہور میں لاتی رہتی ہے۔ چنانچہ پیدائش، ارتقاء اور زوال و موت کا یہ لازوال چکر اسی حکمت و دانش کا رہین منت ہے۔ جو کہ تمام مادہ میں جاری و ساری اور نافذ و داخل ہے۔ اس عنصر یا تخلیق و فعال روح کو یہ لوگاس ( logos ) سے تعبیر کرتا ہے۔

لوگاس کا صحیح صحیح ترجمہ مشکل ہے۔ یہ صرف کلمہ ( word ) کا مترادف نہیں۔ بلکہ اس میں حرکت، عمل، اور تخلیق کے جملہ عناصر شامل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گوئٹے ( Goethe ) نے جب اپنی مشہور کتاب فاوسٹ ( Faust ) میں لوگاس کا ترجمہ کرنا چاہا تو اس نے کلمہ کے بجائے لفظ عمل و فعل ( deed ) کو زیادہ موزوں خیال کیا۔

تخلیق کائنات سے متعلق ہیراکلائٹس کی اس تشریح کو ہم بلا تکلف غیر مادی اور متصوفانہ تشریح کہہ سکتے ہیں۔ یہ اگرچہ شخصی خدا کا قائل نہیں تاہم کائنات میں ایک ایسے روحانی اور تخلیقی عنصر کو ضرور مانتا ہے جو پورے عالم میں توازن و ارتقاء کا ذمہ دار ہے۔ یہودیوں کا ذہن چونکہ غیر فلسفیانہ ہے اور قانون و حکم ہی کو وہ زندگی کی اصل اور اساس قرار دیتے ہیں اس لیے انھوں نے تکوین عالم کے سلسلہ میں بھی قانون یا توراۃ ہی کو بنیاد ٹھہرایا۔ اور ایک مدراش ( Midrash ) میں جو تیسری صدی مسیحی کے لگ بھگ مرتب ہوئی صاف طور پر درج ہے کہ ابتداء میں توراۃ (قانونی حقیقت) تھی۔

یہودیوں کے نقطۂ نظر سے غالباً تورات یا قانون سے مراد حکمت ( wisdom ) کا وہ درجہ ہے، جب اس میں تعین و وضاحت کا وہ مرحلہ آجاتا ہے کہ جس وقت کوئی شی اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ جلوہ گر ہو جاتی ہے، اور ایک ایسے مفصل نظام کی شکل اختیار کر لیتی ہے کہ جس کے بعد مرتبہ وجود پر فائز ہونے کے لیے اسے بس ایک حکم کا انتظار باقی رہ جاتا ہے۔ ادھر اللہ تعالیٰ نے وہ حکم صادر فرمایا، اور ادھر وہ شی اپنے تمام لوازم کے ساتھ

آموجود ہوئی۔ یہی وجہ ہے حکیم یہود فلو ( Philo ) نے اسے توراۃ کے بجائے کلمہ (Logos) ہی قرار دیا ہے۔ اور اس میں حکمت و تخلیق کی ان تمام رعایتوں کو ملحوظ رکھا ہے کہ جو آفرینش کائنات کا باعث ہو سکتی ہیں"[۱]۔

اس پس منظر کی روشنی میں دیکھیے تو انجیل چہارم کے مرتب یوحنا نے جب یہ کہا کہ "ابتداء میں کلام تھا، اور کلام خدا کے ساتھ تھا، اور کلام خدا تھا" تو اس نے کوئی نئی بات نہیں کی۔ آفرینش عالم کے سلسلہ میں یہ طرز فکر یہودیوں کے فلسفیانہ حلقوں میں جانا بوجھا تھا۔ حتیٰ کہ خود عہد نامۂ قدیم کی عبارات میں اس انداز تفلسف کے کچھ کچھ شواہد ملتے ہیں۔ اس نے صرف اتنا کیا کہ اس 'کلام' کو مسیح پہ چسپاں کر دیا[۲]۔

اس تجزیہ سے دو نکات کی اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے

۱۔ یہ کہ کلمہ یا کلام کا مسئلہ دراصل آفرینش کائنات سے متعلق ہے۔ ہیراکلائٹس کا اشکال یہ ہے کہ وہ صرف مادیت کی جلوہ آرائیوں کو کائنات کے ارتقاء کا سبب سمجھنے سے قاصر رہا۔ اور اس نے غور و فکر کے بعد ضرورت محسوس کی کہ نظام آفرینش کی طرفہ طرازیوں کو حل کرنے کے لیے کسی متصوفانہ (Mystical) عنصر کو بڑھایا جائے جس میں حکمت ہو، فکر و دانش ہو، نظم و ترتیب ہو، اور منزل و ہدف کا شعور رہو۔ اس غرض کے لیے اس کو کلمہ سے زیادہ موزوں اصطلاح نہ مل سکی۔ یہودیوں کو بھی یہی عقدہ پریشان کر رہا تھا کہ کائنات اور رب کائنات میں کوئی ایسی درمیانی کڑی دریافت ہونا چاہیے کہ جس کی طرف اس عالم رنگ و بو کے تغیرات کو منسوب کیا جا سکے۔ خصوصاً حکیم عبرانیاں، فلو یہ چاہتا تھا کہ یہودی تصور نے، اللہ تعالیٰ کو کائنات سے

---

۱۔ ان تفصیلات کے لیے دیکھیے انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس بحث "لوگاس" نیز فورتھ گاسپل، آر۔ ایچ۔ سٹریچن تھرڈ ایڈیشن ص ۹۰

۲۔ دیکھیے پیدائش ۱:۱

بالکل الگ تھلگ اور بائن قرار دے کہ جو ایک خلیج خالق و مخلوق کے مابین حائل کر رکھی ہے اس کو کس طرح پاٹا جائے اور بتایا جائے کہ اس میں اور اس عالم آب و گل میں جو فاصلہ یا بُعد پایا جاتا ہے اس کو نظریہ کلمہ دور کر دیتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک یہی حرف کن وہ صرف حکمت و دانش اور حرف تخلیق و آفرینش ہے جس نے وجود و تحقق کے مختلف روپ دھار سکھے ہیں اور جو اس عالم کے ذرہ ذرہ میں جاری و ساری ہے۔

۲۔ یہ کہ "ازلیت کلمہ" کا یہ عقیدہ جڑ اور بنیاد کے طور پر ہمارے علم الکلام یا عقائد کا کوئی حصہ نہیں۔ بلکہ اس کو یونانی یا اسرائیلی فکر و خرد نے پیدا کیا ہے اور عیسائیت نے اس میں تجسیم کی پخ لگا کر ایک محکم (dogma) کی شکل میں ڈھال دیا ہے۔

ہمارے ہاں اسی بحث کے کچھ لوازم بعینہٖ بجائے تخلیق و آفرینش کے مسئلہ صفات کے تحت آ گئے ہیں کہ جن سے چار پانچ صدیاں اختلاف و نزاع کی آندھیاں چلاکیں اور تکفیر و تفسیق کا میدان گرم رہا۔ اصل بحث کی تفصیلات سے تعرض کرنے سے پہلے معتزلہ اور سلف کے بارہ میں ہماری یہ رائے بہرحال مدنظر رہنا چاہیے کہ ہم دونوں کی خدمات کے یکساں مداح ہیں، اور دونوں کے مسلک کو نقد و احتساب سے بالا نہیں سمجھتے۔ ہم معتزلہ کی مجبوری سے آگاہ ہیں۔

غیر مسلموں سے اکثر ان کی بحثیں رہتی تھیں اور یہ بہ دل چاہتے تھے کہ نہ صرف عقلی نقطۂ نظر سے غیر مسلموں کے اعتراضات کے جواب ہی دیے جائیں بلکہ اسلامی علم الکلام کو اس طرح بنا سنوار کر اغیار کے سامنے پیش کیا جائے کہ جس سے اعتراضات کی گنجائش ہی نہ رہے۔ انھوں نے اس سلسلہ میں یونانی علوم کو جس طرح اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کی کوششیں کی ہیں اور جس طرح ان کے امتزاج و تالیف سے ان کو ایک نئے اور متوازی فلسفہ کی شکل میں پیش کیا ہے، اس کی داد نہ دینا ظلم ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ اسلام کی فکری و عقلی روح کو پا لینے میں ان سے غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں اور معقول و منقول بن تطبیق کی صورت میں انھوں نے ٹھوکریں بھی کھائی ہیں۔ اس اعتراف کے پہلو بہ پہلو اس حقیقت کو تسلیم کر لینا بھی مین قرین عدل و انصاف ہوگا کہ سلف صالحین، محدثین کرام اور اشاعرہ نے جہاں اسلام کے اصلی خد و خال کو محفوظ رکھا ہے، اس کے جمالِ ظاہری کو نکھارا اور چمکایا اور اسلام کی روح وسعی کو دائرۂ انضباط میں رکھنے کی نہایت ہی مخلصانہ جدوجہد کی ہے، وہاں عقلیات کے دائرہ میں، تفہم کے دعویٰ کو سمجھنے میں ان سے سہو بھی ہوا ہے۔ اور حمیت و غیرت دینی سے مغلوب ہو کر بسا اوقات انھوں نے ایسا موقف بھی اختیار کیا ہے کہ جسے کسی طرح بھی توازن و اعتدال سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

"مسئلہ خلق قرآن" ہمارے نزدیک اس دعویٰ کی روشن دلیل ہے۔ اس کی تعبیر و فہم میں دونوں گروہوں نے اجتہادی لغزش کا ثبوت بہم پہنچایا ہے۔ معتزلہ کی مناظرانہ مجبوری جس نے ان کو خلقِ قرآن کی لیج پر ابھارا صرف یہی تھی کہ وہ اگر قرآن کو غیر مخلوق مانتے ہیں تو اس سے عیسائیت کی تائید ہوتی ہے اور "ازلیت کلمہ" کے مفروضہ کو مان لینا آسان ہو جاتا ہے جس کو یوحنا نے پیش کیا اور سینٹ پال نے عیسائی عقاید کا جز قرار دیدیا۔ یہ عذر بلاشبہ معقول ہے، مگر وہ یوں بھی تو کہہ سکتے تھے جیسا کہ ان کے محققین نے کہا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ مگر یہ کلام سینۂ جبریل، یا قلب پیغمبر میں منتقل بصورت تخلیق ہوا ہے۔ اس سے نہ صرف اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا کہ معتزلہ قرآن حکیم کو اللہ کا کلام نہیں سمجھتے بلکہ مسئلہ صفات میں ان کا جو مسلک، تنزیہ یا نفی صفات کا ہے اس کی بھی اچھی طرح ترجمانی ہو جاتی۔

لیکن جہم کے تتبع میں ان کی اکثریت نے یہ صاف اور واضح انداز بیان ترک کر کے یہ کہنا شروع کیا کہ قرآن مخلوق ہے اور اس کا کلام الٰہی ہونا محض بر سبیل تجوز ہے۔

ہم مانتے ہیں کہ وہ جب قرآن کو مجازاً کلام الٰہی قرار دیتے ہیں تو بھی اس سے ان کا یہ منشا

ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ خدانخواستہ اس کو من جانب اللہ نہیں سمجھتے، یا اس کے حجت واستناد کے مرتبہ کو سر موگھٹانا چاہتے ہیں بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ ذات بحت ہے اور اس کی صفات الگ الگ اس کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ ذات ہی سب کچھ ہے، اس لیے دوسری صفات کی طرح صفت تکلیم بھی اس کے ساتھ وابستہ نہیں سمجھی جا سکتی۔ لہذا اس کے بولنے یا کلام کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہدایت وارشاد کے اس نقشہ کو جو مرتبہ علم میں ہے سینہ جبریل یا قلب پیغمبر میں بصورت تخلیق ابھار دیتا ہے۔

لیکن اس واضح اور نکھرے ہوئے فلسفیانہ مفہوم کو ادا کرنے کے لیے جو غلط ہو سکتا ہے لیکن بہرحال ان کے موقفِ صفات کے عین مطابق ہے، عام معتزلہ نے جو پیرایۂ بیان اختیار کیا اور جو دلائل دیے اس سے غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی تھیں۔ اور بجا طور پر اس طرح کے شبہات پیدا ہو سکتے تھے کہ یہ لوگ سرے سے قرآن کو کلام الٰہی ہی نہیں مانتے۔

اسی طرح سلف جب یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے، اور کلام غیر مخلوق ہے، لہذا قرآن غیر مخلوق ہے۔ تو اس سے ہرگز ان کا منشا یہ نہیں ہوتا کہ وہ قرآن کے الفاظ وحروف، یا صوتِ قاری کو غیر مخلوق اور ازلی سمجھتے ہیں بلکہ اس سے ایک بات تو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وقتاً فوقتاً ہم کلام ہوتا ہے اور گفتگو اور مخاطبہ سے انبیا کو نوازتا ہے اور یہ صفت اس کی ان مثبت صفات میں سے ایک ہے کہ جس پر مذہب و دین کا پورا کارخانہ استوار ہے۔ دوسری طرف وہ اس حقیقت کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ موجودہ قرآن جو دفتین میں موجود، سینوں میں محفوظ اور زبانوں پر جاری ہے بعینہ وہی ہے جس کو جبریل امین لے کر آئے اور جس سے کہ ہدایت وارشاد کے اولیں سوتے پھوٹے اور گلشن ہستی نے تر و تازگی حاصل کی۔ اس شبہ کے ازالہ کی ضرورت اس بنا پر پیدا ہوئی کہ معتزلہ نے "کلام" کے اطلاق کو مجازی قرار دیا تھا۔ ورنہ محدثین اور سلف کے نزدیک قرآن کے "غیر مخلوق" ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں ہو سکتے تھے کہ وہ الفاظ، حروف اور صوت کو جسے حنجرہ، زبان اور فضا کے اہتزازات مل جل کر معرض وجود میں لاتے ہیں قدیم سمجھتے ہیں علامہ ابن تیمیہ نے اس غلط فہمی

کا قلع قمع کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ چنانچہ اس مسئلہ سے متعلق جملہ تنقیحات کو انھوں نے محمد بن الہیثم کی کتاب "جمل الکلام" کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔ ابن الہیثم کا کہنا ہے کہ ان کی اس کتاب میں فصول و ابواب جن نکات پر خصوصیت سے دلالت کناں ہیں وہ حسب ذیل ہیں:-

۱- قرآن اللہ کا کلام ہے۔ یہ دعویٰ جہم بن صفوان کے اس دعویٰ کے جواب میں ہے کہ قرآن کا کلام الٰہی ہونا بر سبیل تجوز ہے۔

۲- قرآن قدیم یا ازلی نہیں۔ یہ اس شبہ کے جواب میں ہے جو کلابیہ اور بعض اشاعرہ نے یہ کہہ کر پیدا کیا کہ قرآن قدیم ہے۔

۳- قرآن غیر مخلوق ہے۔ اس سے مقصود جہمیہ، معتزلہ اور نجاریہ کی مخالفت ہے۔

۴- "قرآن" اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے۔ جیسا کہ معتزلہ اور جہمیہ سمجھتے ہیں۔"

لیکن ان تصریحات کے باوجود اس مسئلہ کو سلف اور محدثین کے حلقوں میں جس اسلوب و نہج سے پیش کیا جاتا ہے اس میں نمایاں طور پر التباس ( Confusion ) کی جھلک ہے۔ مثلاً محمد بن الہیثم کی انھیں تنقیحات کو لیجیے۔

جہاں تک تنقیح ۲ کا تعلق ہے، انھوں نے قرآن کو قدیم یا ازلی قرار نہیں دیا۔ اس سے پوری وضاحت کے ساتھ یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ کلام کے جس مرتبہ کے بارے میں یہ گفتگو فرما رہے ہیں یہ صفت کلام سے لگاؤ نہیں رکھتا بلکہ اس کا تعلق کلام کی اس سطح سے ہے کہ جہاں اللہ تعالیٰ کی صفت تکلیم نے لفظ و صوت کا قالب اختیار کر لیا ہے۔

لیکن جب معتزلہ اور جہمیہ کی تردید کے سلسلہ میں تنقیح ۴ میں یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ وہ صفت تکلیم کے بارہ میں کچھ کہہ رہے ہیں۔ ظاہر ہے

کہ یہ دو مستقل بالذات معانی ہیں۔ اور یہ کھلا ہوا التباس ہے۔ التباس صرف انھیں کے بیان میں نہیں، اس پوری بحث میں موجود ہے۔

ہمارے نزدیک دو نقاط اس سلسلہ میں بالکل واضح ہیں

۱۔ قرآن اللہ کا کلام ہے، لیکن

۲۔ کلام کی نوعیت میں یہ اختلاف رونما ہے کہ آیا یہ لفظ و حرف کی صوتی کیفیت سے متعلق ہے یا بصورت تخلیق ترتیب پذیر ہوا ہے۔

معتزلہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اگر اس کو لفظ و حرف کا صوتی جامہ پہنا دیا گیا تو اس سے دو قباحتیں ابھریں گی۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کے لیے باقاعدہ حنجرہ، زبان اور پھر ایک خاص قسم کی حرکت و جنبش فرض کرنا پڑے گی کہ جو آواز کو پیدا کرتی ہے۔ دوسرے قرآن کو غیر مخلوق اور ازلی ماننا پڑے گا اور اس طرح عیسائیت کے عقیدہ ازلیت کلمہ یا تجسیم کلمہ کی تردید نہیں ہو سکے گی۔

محدثین یا سلف کا عذر یہ ہے کہ اگر قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس سے دو خطرے لاحق ہونے کا اندیشہ ہے۔ ایک یہ کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کو صفت تکلم سے عاری سمجھنا پڑے گا لہٰذا اس سے نہ صرف نفی صفات کی تائید کا پہلو نکلے گا بلکہ خصوصیت سے انبیاء اس شرف و اعزاز سے محروم ہو جائیں گے کہ اللہ تعالیٰ ان سے ہم کلام ہوتا ہے۔ دوسرا خطرہ قرآن کی حجیت و استناد کے کم ہو جانے کا ہے۔ کیونکہ جب قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے سینہ جبریل میں یا پیغمبر کے قلب و ضمیر میں ان نقوش کی تخلیق کی ہے جن کو ہم قرآن سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس صورت میں اس شبہ کے لیے پوری پوری گنجائش ہے کہ یہ خلق قرآن بطریق عادت ہو۔ بطور خرق عادت کے نہ ہو۔

دونوں گروہوں کے خطرات بلاشبہ اہم معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خطرات محض انداز بیان، ادلہ اور بحث و تحیص کے غلط اسلوب و نہج کا نتیجہ ہیں۔

اس سلسلہ میں فیصلہ کن دو باتیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب آپ مخلوق یا غیر مخلوق کا قرآن پر اطلاق کرتے ہیں تو آپ کا ٹھیک ٹھیک مطلب کیا ہوتا ہے؟ یعنی آپ کلام کے کس درجہ و منزل

سے متعلق گفتگو فرماتے ہیں۔

اور یہ کہ کیا کلام و تخلیق میں حقیقۃً منافات یا تضاد ہے۔

ان دو نکتوں کے حل پر پوری بحث کا دارومدار ہے۔

پہلے نکتہ اوّل کو لیجیے۔ قرآن حکیم دو مختلف مرحلوں سے تعبیر ہے۔ ایک مرحلہ علم کا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے سے اس پیغام کی تمام تفصیلات سے آگاہ ہے جو اس کو نازل کرنا ہے۔ یا بندوں تک پہنچانا ہے۔ اس کے الفاظ و حروف، ترکیب و ساخت اور وہ ترتیب جس کے ساتھ قرآن حکیم اول روز سے ہمارے لیے وجہ صد نازش و ہدایت ہے، اللہ کے مرتبہ علمی میں ازل سے موجود تھا۔ اس حقیقت کے مان لینے میں کسی کو تامل نہیں۔ سوا اس کے کچھ لوگوں نے اس میں ازراہ موشگافی یہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ یہ قرآن جو دائرۂ علم سے متعلق تھا معانی کے قبیل سے تھا۔ اس میں الفاظ و حروف اور پیرایۂ بیان یا ترتیب و ساخت کو کچھ دخل نہ تھا۔ اور کچھ لوگوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کیا کہ مرتبہ علمی میں دراصل ایک ہی معنی تھا جس نے مختلف زمانوں میں تورات انجیل اور قرآن کی شکل اختیار کرلی۔ لیکن یہ سب نکتہ طرازیاں مہمل ہیں۔ زبان و معنی میں جو چولی دامن کا ساتھ ہے۔ کوئی بھی متوازن اور باخبر شخص اس سے انکار کی جرأت نہیں کر سکتا۔ ذہن جب بھی کسی معنی کو فہم و ادراک کی گرفت میں لاتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ الفاظ و حروف کا معین پیراہن ضرور ہوتا ہے اگرچہ بسا اوقات ہمیں اس کا احساس نہیں ہوگا۔ لہٰذا قرآن جو ہزاروں معانی اور دقائق علمی پر مشتمل ہے کیونکر الفاظ و حروف سے بے نیاز رہ کر ان تعینات کو قائم رکھ سکتا ہے جو مختلف معانی اور مضامین سے تعبیر ہیں۔ الفاظ صرف یہی نہیں کہ معنی کو متعین کرتے ہیں اس کی مخصوص روح و تعیین کو محفوظ رکھتے ہیں بلکہ نئے نئے معانی کو جنم بھی دیتے ہیں۔ یعنی زبان کا ارتقا صرف معانی، نظریات، اور فلسفوں کے ارتقاء کا ترجمان نہیں بلکہ اس سے نئے نئے فلسفے، نئے نئے نظریات اور جدید تصورات بھی پیدا ہوتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حرف معانی کے لیے پیکر و پیراہن ہی کا کام نہیں دیتے بلکہ ان کی ایک حیثیت تخلیق و آفرینش کی بھی ہے۔

معنی و مفہوم الفاظ سے علاحدہ رہ کر بھی ذہن و فکر کی سطح پر اپنا وجود قائم رکھ سکتا ہے۔ اس کے لیے فلسفہ لسانیات، یا نفسیات سے کوئی شہادت پیش نہیں کی جا سکتی۔ اس بنا پر یہ کہنا چاہیے کہ جہاں تک قرآن حکیم کے مرتبہ علم میں پوری پوری تفصیل و وضاحت سے جلوہ گر ہونے کا تعلق ہے اس میں قیل و قال کی گنجائش مشکل ہی سے نکالی جا سکتی ہے۔

دوسرا مرحلہ اظہار و انتقال کا ہے۔ یعنی یہ علم اپنے مقام و حیز سے آگے بڑھ کر سینہ جبریل یا قلب پیغمبر میں منتقل ہوتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس چیز سے بحث نہ کیجیے کہ اس انتقال کا ذریعہ کیا تھا۔ کلام یا تخلیق۔ غور اس پر کیجیے کہ وہ قرآن جواب تک زمان و مکان کی قیود سے بے نیاز، حظیرۂ لاہوت میں جلوہ طراز تھا اب قلب پیغمبر کو بالواسطہ یا بلاواسطہ اپنا آشیانہ بناتا ہے۔ اس پر معتزلہ اور فرق اہل السنت دونوں کا قریب قریب اتفاق ہے۔ آخری اور فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ انتقال کیا کلام و تخلیق کے دو متضاد خانوں میں انقسام پذیر ہے یا کسی ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے۔ ہماری رائے میں ان میں قطعاً تضاد نہیں۔

کلام کی سائنٹفک حقیقت پر غور کیجیے۔ اس کے یہی معنی تو ہیں کہ ایک شخص فضا میں ایسے اہتزازات کی تخلیق کرتا ہے جو اپنے دوش پر الفاظ و معنی کی گرانباریاں اٹھائے ہوئے ہیں۔ اور سامع ان اہتزازات کو وصول کر لیتا ہے۔ اس کے لیے حنجرہ اور منہ کا ہونا ضروری نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ریڈیو سے روزانہ گانے سنتے ہیں۔ گراموفون کے ریکارڈوں سے صبح و شام نغموں کو ابھرتے اور چاروں طرف پھیلتے دیکھتے ہیں۔ حالانکہ نہ یہاں کوئی گلا ہے، نہ منہ ہے، نہ ہونٹ ہیں اور نہ ان کی جنبشیں۔ صرف اہتزازات ہیں جنھیں گراموفون کے ریکارڈ میں محفوظ کر لیا گیا ہے۔ یا ریڈیو کے ریسیور میں سمو دیا گیا ہے۔

کلام کا یہ سائنٹفک تجزیہ اگر صحیح ہے تو اس میں کیا عقلی استحالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ رشد و ہدایت کے اس گنج گرانمایہ کو جو صرف مرتبہ علمی میں تھا ان اہتزازات کے ذریعہ سینہ جبریل و ضمیر نبوت میں منتقل کر دے جن کو وہ بہرحال پیدا ہی کرے گا۔ کیونکہ خود ہم جب بولتے میں آ

اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ہم ان مناسب و موزوں اہتزازات کی فضا میں تخلیق کرتے ہیں جن کو قوتِ سامعہ بطور ایک پیغام کے وصول کر لیتی ہے۔

کلام اور تخلیق میں اگر اس تعلق کو تسلیم کر لیا جائے تو خلقِ قرآن کی تمام پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ مسئلہ کی یہ وضاحت ہمارے نقطہ نظر سے تھی اور یہ اس بنا پر ضروری تھی کہ قارئین کرام، پیش آیند بحثوں میں از خود ایک رائے قائم کر سکیں۔ رہی یہ بات کہ علامہ نے اس عقدۂ دشوار تر کو کیونکر سلجھایا ہے اور کن معارف و دقائق کی طرف اشارے کیے ہیں تو ان کی تفصیل آگے آتی ہے۔

سب سے پہلے ہمیں معتزلہ کے اس طرزِ عمل کی مذمت کرنا ہے کہ ایک ایسے کلامی اور تشریحی مسئلہ کو انھوں نے نوکِ شمشیر منوانا چاہا جسکو صرف قلم و لسان کی نوک جھونک تک محدود رہنا چاہیے تھا اور اس سلسلہ میں امام اہل السنت احمد بن حنبل ایسی عظیم اور مایۂ ناز شخصیت تک سے نہ صرف درگذر نہیں کیا گیا بلکہ ان کے جذبۂ عشق کا بری طرح امتحان لیا گیا اور اذیت و تشہیر کا کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا گیا۔ حالانکہ جہاں تک ان کے منصب کا تعلق ہے ان کو اس بحث میں لانا ہی اصولاً غلط تھا۔ ان کا مقام ایک محدث اور فقیہہ کا تھا متکلم اور فلسفی کا نہیں۔ بہرحال ایک یہ انداز تشدد ہے جو خالص فکری مسائل میں روا رکھا گیا۔ ناانصافی ہوگی اگر اس کے مقابلہ میں عفو و درگذر اور دینی ذمہ داری و احساس کے اس روشن طرز عمل کو پیش نہ کیا جائے جو محدثین نے اختیار کیا۔ علامہ نے "ذم الکلام" کے حوالہ سے اس واقعہ کو درج کیا ہے کہ اسمٰعیل الخلال ابن خزیمہ کی اس مخالفانہ رائے کو جو وہ الضبعی اور الثقفی کے بارے میں کلابیہ کی ہم نوائی کے پیش نظر قائم کر چکے تھے لے کر امیر المومنین کے ہاں پہنچے تو انھوں نے ان سے متعلق قتل کر دینے کا حکم دیا۔ لیکن ابن خزیمہ جو ان کے شدید مخالف تھے اس فیصلہ کو برداشت نہ کر سکے۔ انھوں یہ کہہ کر اس کو رکوا دیا کہ

قد علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النفاق آں حضرتؐ کو بہت سے لوگوں کے "نفاق" کا علم

من الناس فلم یصلبھم۔[1] تھا۔ مگر اس کے باوجود انھوں نے ان کو قتل نہیں کیا۔

ہمارے نزدیک خلق قرآن کے مسئلہ میں ائمہ اہل السنت کا عموماً اور حنابلہ کا خصوصیت کے ساتھ جور و یہ سخت تر ہوتا گیا اور نوبت تکفیر و تلعین تک پہنچ گئی اس کی تمام تر ذمہ داری ان لوگوں پر عاید ہوتی ہے جنھوں نے اس مسئلہ کی تائید میں اول اول اقتدار و قوت کا سہارا لیا۔ تاریخ کے اوراق گواہ ہیں کہ جب کسی فریق نے بحث و تحیص کے جادۂ اعتدال سے ہٹ کر جبر و تشدد کی آڑ لی۔ اور کسی مسئلہ کو تیغ و سنان اور دار و رسن کی مدد سے حل کرنا چاہا گو وقتی طور پر وہ ضرور کامیاب رہا، اخلاقی لحاظ سے اس نے اپنی شکست پر مہر ثبت کر دی۔ اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے عوام میں معتوب ہو کر رہ گیا۔ معتزلہ کی بدنصیبی کا راز دراصل اسی غلطی میں پنہاں ہے۔ طاقت کے زعم اور اثر و رسوخ کے پندار نے دینی و علمی حلقوں میں انہیں اس درجہ غیر مقبول بنا دیا۔ اور عوام میں ان کے خلاف اس درجہ عصبیتوں کو ابھار دیا کہ کسی شخص کو ان کے حق میں کلمۂ حق کہنا آسان نہ رہا۔ ورنہ جہاں تک مسئلہ خلق قرآن کا تعلق ہے یہ بجائے خود اتنا خطرناک ہرگز نہ تھا کہ بعد کی صدیوں میں اس کو بطور کفر و اسلام کی ایک علامت کے پیش کیا جاتا۔

بہرحال یہ فتنہ مسلمانوں میں ابھرا اور صدیوں تک بحث و نزاع کی تلخیوں کی تخلیق کرتا رہا۔ پہلے پہل یہ کیونکر پیدا ہوا؟ علامہ اس سلسلہ میں اس مشہور قصہ پر اعتماد رکھتے ہیں کہ اس کا آغاز جعد بن درہم سے ہوا[2] جو مروان کا اتالیق تھا اور ملحدانہ عقائد رکھتا تھا۔ ابن ندیم

---

۱۔ موافقہ صحیح المنقول ج ۲ ص ۵۴

۲۔ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ مطبع المنار ص ۱۳۲ (ہمارے نزدیک یہ رائے صحیح نہیں۔ عقائد و تصورات کبھی بھی یکایک کسی ایک شخص پر اس حد تک قابو نہیں پا لیتے کہ وہ ان کی تبلیغ و اشاعت کو زندگی کا مشن سمجھ لے۔ یہ عقائد آہستہ آہستہ قوموں میں باہمی میل جول سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی مختلف تہذیبوں کے (باقی اگلے صفحہ پر)

کا کہنا ہے کہ مروان ہی کی وجہ سے اس کے زنادقہ سے تعلقات استوار ہوئے۔ اس کے بعد اس کو جہم بن صفوان نے مصرعہ طرح کی طرح اٹھا لیا۔ اور معتزلہ نے تو گویا اس پر پوری غزل ہی کہہ دی۔

جہم کے متعلق مورخین نے دو باتوں کی تصریح کی ہے۔ ایک یہ کہ یہ نفی صفات کا قائل تھا۔ دوسرے یہ سلطان جائر کے خلاف خروج و بغاوت کو جائز سمجھتا تھا۔

جہمیہ اور معتزلہ میں خلق قرآن کی تعبیر و تشریح کے معاملہ میں قدرے فرق ہے۔ جہاں جہمیہ نفی صفات کی بنا پر کلام کو حقیقی معنوں پر محمول نہیں کرتے، اور اللہ تعالیٰ کی دوسری صفات کی طرح صفت تکلم کو بھی نفس ذات ہی کا کرشمہ سمجھتے ہیں۔ وہاں معتزلہ کلام الٰہی کے اطلاق کو حقیقی قرار دیتے ہیں۔ مگر 'کلام' کے بارہ میں کہتے ہیں کہ تخلیق کی ایک قسم ہے۔ حقیقت کلام کن معنوں سے تعبیر ہے۔ اس میں علامہ کی تحقیق کی بنا پر پانچ مستقل مدرسہ ہائے فکر ہیں۔

ا۔ حکماء اور متصوفہ کا کہنا ہے کہ وہ اس فیض معنوی سے تعبیر ہے جس کی عقل فعال سے تراوش ہوتی ہے۔

۲۔ کلامیہ اور اشاعرہ کا عقیدہ ہے کہ کلام دراصل ایک ایسے "معنی" کو کہتے ہیں جو واحد و منفرد ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے۔ یہ اگر عبرانی میں ہو تو توراۃ

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) تصادم سے پہلے ذہنوں میں کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں، کچھ شکوک معرض ظہور میں آتے ہیں۔ اور پھر جب ان کی تسکین کے لیے طلب و جستجو کے دواعی میں شدت رونما ہوتی ہے، تو اس کے جواب میں فلسفہ اور علم الکلام ایک متعین مدرسۂ فکر کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

ا۔ تاریخ الاسلام۔ الجزء الثانی تالیف ڈاکٹر حسن ۔ مکتبہ نہضۃ المصریہ ص ۱۰۲

۲۔ رسائل ابن تیمیہ۔ مطبوعہ المنار مصر ص ۱۳۲ ۔

کہلاتا ہے۔ اور عربی میں ہو تو قرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۳۔ بعض متکلمین سالمیہ اور اہل الحدیث کا قول ہے کہ کلام دراصل ان حروف و اصوات کے مجموعے کا نام ہے جو ازل سے علم الٰہی میں موجود تھے۔

۴۔ اسی عقیدہ کی ایک تفریع یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ ازل سے علم الٰہی میں مضمر و پنہاں تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کا اظہار بذریعہ تکلم ایک خاص وقت میں کیا۔ لہذا اس سے پہلے اللہ تعالیٰ کو صفت تکلم سے متصف نہیں گردانا جاسکتا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ کلام فی ذاتہ اسی طرح حادث ہے جس طرح کا اس کا فعل فی ذاتہ حادث ہے۔ اس کے قائل کرامیہ ہیں۔

۵۔ دوسری تفریع جو ائمہ اہل السنت سے ماثور ہے یہ ہے کہ اس کی ذات گرامی ہمیشہ بشرط مشیت تکلم سے متصف رہی ہے۔ اور اس کا تکلم ایسی صوت اور آواز کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ جس کو سنا جاسکتا ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ کوئی متعین صوت یا آواز قدیم ہے۔ بلکہ نوع کلام قدیم ہے۔[1]

پہلا مدرسۂ فکر جو حکماء اور متصوفہ کی طرف منسوب ہے گوناگوں اجمالات کا حامل ہے یعنی فیض معنوی، عقل فعال اور ان سے اس کا صدور یا تراوش، سب الفاظ تشریح طلب ہیں۔ ہم اس سے پہلے اس امر کی وضاحت کر چکے ہیں کہ "معنی" بغیر الفاظ و پیرایۂ بیان کا جامہ پہنے، اپنا کوئی تشخص نہیں رکھتا۔ عقل فعال کے دو معنی ہیں۔ ناموس اکبر، حضرت جبریل یا ارسطاطالیسی عقل مجرد ہی کی وہ صورت جو درجہ ادراک سے آگے بڑھ کر فعل کے سانچے میں ڈھلتی ہے اور تخلیق و تکوین کا باعث بنتی ہے۔ اسی طرح صدور یا تراوش ایسا لفظ ہے جو واضح تعین چاہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ کیا وحی و تنزیل یا افاضہ کی کوئی اور صورت۔

---

۱۔ رسائل ابن تیمیہ ص ۱۴۳

دوسرا مسلک کلامیہ اور ابوالحسن اشعری کا ہے۔ اس میں کھلا ہوا سفسطہ پنہاں ہے۔ آخر ایک ہی معنیٰ بیک وقت خبر، انشاء، وعد وعید، نبوّت، توحید اور حشر و نشر کے رنگا رنگ مسائل کا حامل کیونکر ہو سکتا ہے۔ پھر قرآن اپنے محتویات روح اور اسلوب کے اعتبار سے تورات اور انجیل سے اس درجہ مختلف اور ممیز ہے کہ اس کا عبرانی ترجمہ کسی صورت میں بھی تورات وانجیل کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ علامہ نے اس تصوّر کی اپنی تصنیفات میں جا بجا تردید فرمائی ہے۔ کلامیہ اور اشاعرہ کی اس سلسلہ میں ذہنی مجبوری کیا تھی یعنی یہ حضرات کس بنا پر اس میں تناقض کا شکار ہوئے اس پر حافظ ابونصر نے تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ یہ لوگ اگرچہ معتزلہ کے موقف کے مخالف ہیں مگر ان کے اس اعتراض کا ان کے پاس کوئی جواب نہ تھا کہ کلام اگر مرکب ہے، اجزاء سے تالیف پذیر ہے، اور حروف و اصوات سے تعبیر ہے اور مزید برآں اس میں تقدم و تاخر بھی پایا جاتا ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ایک طرح کی حرکت و سکون کا طالب ہے اور تجدّد و حدوث کا مقتضی ہے۔ اس لیے اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس کا توڑ انھوں نے یہ کہہ کر پیش کیا کہ یہ ساری چیزیں کلام کب ہیں۔ یہ تو اس کلام کے عکوس ہیں جو دراصل معنی ہے۔

ان البیان من الفواد و انما    جعل اللسان علی الفواد دلیلاً

بیان کا اصل تعلق تو دل سے ہے اور زبان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اس کی کیفیت پر دلالت کناں ہے۔[1]

تیسرے موقف کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ معنی کے ساتھ کلام کے مفہوم کو اس درجہ وسیع کر دیا جائے کہ اس میں الفاظ و حروف کے علاوہ صوت اور آواز کی بھی گنجائش نکالی جا سکے۔ ظاہر ہے کہ یہ تحفظ قدرے غلو پر مبنی ہے۔

---

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول ج ۲، ص ۴۶

چوتھی اور پانچویں تفریع دراصل اس نزاع سے متعلق ہے کہ آیا کلام کو مشروط بہ ارادہ صفت تسلیم کیا جائے یا ایک دائمی صفت مانا جائے، جس کا اظہار ارادہ و وقت کی مناسبتوں سے ہوتا ہے۔ نیز اس کا تعلق اس تنقیح سے ہے کہ قدامت کو نوع کلام کے ساتھ وابستہ قرار دیا جائے یا افراد کلام کے ساتھ۔

علامہ کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام کو افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ بحیثیت نوع قدیم مانا جائے۔"[1]

اس سلسلہ کی آخری تنقیح یہ ہے کہ آخر معتزلہ کے اس موقف کو تسلیم کر لینے میں کیا قباحت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام کی قلب جبریل یا پیغمبر کے ضمیر میں تخلیق کی ہے۔ علامہ نے اس کے جواب میں چند اشکالات کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۱۔ یہ ضروری نہیں کہ کلام کی اس نوعیت کو جو براہِ راست اللہ تعالیٰ کی صفتِ تکلیم سے متعلق نہ ہو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جائے۔ اس کا انتساب اس محل و موضوع کی طرف ہونا چاہیے کہ جس سے اس کا اظہار ہوا ہے۔ مثلاً قیامت کے روز انسان کے ہاتھ پاؤں بولیں گے۔ اور اس کے خلاف شہادت دیں گے۔

الیوم نختم علیٰ افواہھم و تکلمنا ایدیھم و تشھد ارجلھم بما کانوا یکسبون (یٰس ۶۵) — آج ہم ان کے مونہوں پر مہر لگا دیں گے۔ اور جو کچھ یہ کرتے رہے ان کے ہاتھ پاؤں ہم سے کہہ دیں گے۔

اس صورت میں سوال یہ ہے کہ کلام کی اس نوعیت کو جو غیر معتاد ہے کس کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ معتزلہ کے موقف کو منطقی طور پر یہ مستلزم ہے کہ اس کلام کو چونکہ اللہ تعالیٰ نے ہاتھ پاؤں میں پیدا کیا ہے۔ لہٰذا اس کو اللہ ہی کا کلام قرار دیا جائے۔ حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ مسئلہ کے اسی رخ کو ایک دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھیے کہ نطق و گویائی، کہ یہ ساری صلاحیتیں جو مومن و

۱۔ رسائل ابن تیمیہ ص ۱۰۴

کافر سب کو یکساں عطا کی گئی ہیں کس کی تخلیق و آفرینش کا نتیجہ ہیں۔ جواب میں یقیناً کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی۔ اس پر ان سے کہا جائے گا کہ کیا اس بنیاد پر کفار و ملاحدہ کے کلام کو بھی خدا ہی کا کلام قرار دیا جائے گا۔ اور ابن عربی کی ہم نوائی میں اس شعر کی تصدیق کی جائے گی

وکل کلام فی الوجو د کلامہ　　　سواء علینا نثرہ و نظامہ

کائنات میں کا ہر کلام اس کا کلام ہے، چاہے وہ نثر کی شکل میں ہو چاہے نظم کی صورت میں

۲۔ کلام مخلوق کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے میں یہ قباحت بھی مضمر ہے کہ اس طرح صفات اور موصوف کے درمیان رشتہ و تعلق کی جو استواریاں ہیں ان سب کو بدلنا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ان صفات کا ظہور اگرچہ ایک خاص محل و موضوع سے متعلق ہے، مگر درحقیقت یہ محل یا موضوع موصوف نہیں بلکہ موصوف کوئی دوسری ہی حقیقت ہے۔ مثلاً صفت و موصوف کا عام قانون تو اس بات کا مقتضی ہے کہ اگر کسی شے میں ہم زندگی کے آثار محسوس کریں تو اسے زندہ کہیں۔ کسی شے میں اگر رنگ و لون کی خصوصیتیں پائیں تو انھیں رنگین قرار دیں۔ اسی طرح اگر دیکھیں کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شے میں حرکت پیدا کی ہے یا ذوق و خوشبو کی صلاحیتیں رکھی ہیں تو ایسی شے کو متحرک باکیف اور معطر سمجھیں۔ لیکن اگر محل و موضوع کو چھوڑ کر کوئی اور موصوف تلاش کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ چیزیں بظاہر محل و موضوع ہیں۔ اصلی موصوف کوئی اور ہے تو اس انداز فکر سے صفت و موصوف کا سارا کارخانہ ہی چوپٹ ہو جائے گا۔

۳۔ صفات ہی سے متعلق ایک جانا بوجھا قانون یہ ہے کہ یہ صفات جس مصدر سے مشتق ہوں اس کو تحقق پذیر مانا جائے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ کوئی فاعل، مفعول، صفت مشبہ یا صیغۂ تفضیل، اس وقت تک بامعنی نہیں ہوتا جب تک اس حقیقت کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ ان سے متعلقہ مصادر موجود، ثابت اور متحقق ہیں۔ یعنی کوئی شے اس وقت تک متحرک نہیں ہو سکتی جب تک کہ خود حرکت وقوع پذیر نہ ہو۔ اسی طرح کسی شخص کو اس وقت تک صاحب ارادہ

یا عالم و با اختیار فرض نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ ارادہ کی جنبشیں معرضِ وجود میں نہ آجائیں۔ علم کا ظہور نہ ہو اور قدرت و اختیار وجود و تحقق کا جامہ نہ پہن لیں۔

صفات کے بارہ میں دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل یا موصوف اسی محل و ہدف کو قرار دیا جائے گا کہ جس کے ساتھ یہ مصادر براہِ راست وابستہ ہوں۔ یعنی حیّ اسی شئے کہیں گے جو حیات سے متصف ہو، اور متحرک اسی شئے کو پکاریں گے جس میں حرکت پائی جائے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر مسمٰی مصدر کے قیام کے کسی شئے کو بھی کسی صفت سے متصف قرار دینا غیر منطقی فعل ہوگا۔

ان دو مسلمہ قاعدوں کو مدنظر رکھیے اور اس آیت پر غور فرمایئے۔ قرآن حکیم میں ہے:

وکلم اللہ موسٰی تکلیما    نساء ۱۶۴    اور موسٰی سے تو خدا نے باتیں بھی کیں

اگر اس نص میں اللہ تعالیٰ کا موسٰی سے ہم کلام ہونا ثابت ہے تو اس کے لازماً یہ معنی ہونا چاہئیں

۱۔ کہ محولہ بالا بات چیت یا گفتگو حقیقتاً وقوع پذیر ہوئی، اور یہ

۲۔ کہ اس بات چیت و گفتگو کا محل و موضوع خدا کی ذات ہے یعنی وہی متکلم ہے کوئی دوسرا نہیں۔

۳۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے صرف کلم پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے بعد بطور تاکید کے "تکلیما" کا اضافہ بھی فرمایا ہے۔ اور علماء معانی کا کہنا ہے کہ تاکید کے بعد مجاز و استعارہ کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں۔ لہذا یہاں تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

۴۔ "تخلیق کلام" کے نظریہ سے تعطیل رسالت کا پہلو نکلتا ہے۔ اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ وجودِ مطلق سے متصف ہے اور کسی بھی ایجابی صفت سے اس کا انتساب حقیقی نہیں تو وہ متکلم بھی نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے نہ صرف اس شرف کی نفی ہوتی ہے جس سے اس نے حضرت موسٰی کو خصوصیت سے نوازا ہے بلکہ وحی و رسالت کا تصور بھی ختم ہو جاتا ہے۔[۱]

---

۱۔ رسائل ابن تیمیہ از ۱۲۷ تا ص ۱۴۱

دلائل کے اس تانے بانے میں جو مغالطہ کارفرما ہے وہ دراصل اس التباس میں پنہاں ہے کہ علامہ "کلام مخلوق" کی دو واضح قسموں میں فرق وامتیاز کے حدود کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے۔ کلام کا ایک انداز وہ ہے جس کی تحقیق انداز و اعتبار کے نقطۂ نظر سے ہے۔ یہ غیر معتاد صورت ہے۔ جیسے مثلاً قیامت کے روز ہاتھ پاؤں بولیں گے۔ یہاں بولنا یقیناً حقیقت، ہدف و موضوع سے وابستہ ہے۔

دوسرا انداز وہ ہے جہاں تخلیق سے مقصود ایک پیغام یا دعوت کو کسی موزوں اور مناسب ہدف و موضوع کے ذریعہ پہنچانا۔ اس صورت میں ہدف و موضوع کے اختلاف کے باوجود انتساب اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگا۔ جیسے قرآن ہی میں ہے کہ ایک درخت میں سے آواز آئی کہ

انی انا اللہ رب العلمین ~القصص ۳۰~ میں ہوں خدائے عالم و عالمیان

ظاہر ہے کہ یہاں موضوع و ہدف اتصاف اگرچہ درخت ہے۔ مگر اس موضوع کے ذریعہ جس کلام کو پہنچانا مقصود تھا، وہ اللہ تعالیٰ کا کلام تھا درخت کا نہ تھا۔

آج بھی ریڈیو سے تقریریں، نغمے اور گانے نشر ہوتے ہیں جن کو ہم روزانہ لوہے کے کل پرزوں کے ذریعہ سنتے ہیں۔ مگر کوئی نہیں سمجھتا کہ یہ ہدف و موضوع متکلم یا مغنی ہے بلکہ ان کا انتساب بہرحال کسی مقرر، مغنی اور گانے والے ہی کی طرف ہوتا ہے۔

---

شاہد حسین رزاقی

# تعلیمی اصلاح و ترقی کے لیے سرسید کا منصوبہ

سرسید کے زمانے میں ہندوستانی مسلمان انتہائی زوال پذیر ہو چکے تھے اور سیاسی، معاشی، دینی، اخلاقی، معاشرتی ہر اعتبار سے ان میں ایسی خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں کہ اس ملک میں ان کا قومی وجود تک خطرے میں پڑ گیا تھا۔ اس خطرے کو سرسید نے بڑی شدت سے محسوس کیا اور تمام خرابیاں دور کرنے کے لیے ایک نہایت جامع منصوبہ بنایا جس میں تعلیمی اصلاح و ترقی کو بنیادی اہمیت دی گئی تھی۔ کیونکہ جہالت اور ناقص تعلیم نے قومی ترقی کے راستے میں بے شمار رکاوٹیں پیدا کر دی تھیں اور ان رکاوٹوں کو دور کیے بغیر سرسید کی اصلاحی کوششوں کا کامیاب ہونا ناممکن تھا۔ مسلمانوں کے قومی زوال کو روکنے اور ان کو راہ ترقی پر گامزن کرنے کی تدابیر پر عمل کرنا اس لیے بہت مشکل تھا کہ قوم بحیثیت مجموعی بالکل جاہل تھی اور جو لوگ تعلیم یافتہ تھے ان کی تعلیم و تربیت اس قدر ناقص اور غلط طریقہ پر ہوئی تھی کہ نہ تو وہ معاشرہ کے لیے مفید بن سکتے تھے اور نہ خود اپنی حالت درست کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ بلکہ ناقص تعلیم اور بگڑی ہوئی ذہنیت کی وجہ سے یہ لوگ معاشرہ کے حق میں جہلا سے زیادہ نقصان رساں ثابت ہوئے تھے۔ کیونکہ تعلیم یافتہ طبقہ زیادہ تر مذہبی لوگوں پر مشتمل تھا اور معاشرہ کی اصلاح و ترقی کی تمام کوششوں میں ہمیشہ یہی لوگ سب سے بڑی رکاوٹ بن جاتے تھے۔ سرسید جو اصلاحات کرنا چاہتے تھے ان میں کامیابی کے لیے یہ بات لازمی تھی کہ تعلیم میں اصلاح کی جائے۔ نظام تعلیم اور طریقہ تعلیم کو بدلا جائے۔ جدید طرز کے تعلیمی ادارے قائم کیے جائیں جہاں نئے اور مفید علوم سکھائے جائیں۔ اور اچھی تعلیم کے ساتھ ساتھ اچھی تربیت پر بھی پوری توجہ کی جائے۔ تاکہ

تعلیم یافتہ طبقہ ہر اعتبار سے قوم کے لیے مفید ثابت ہو اور ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کی تعمیر میں اپنا فرض انجام دے سکے جو نئے زمانے کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو۔

## تعلیم کا مقصد

تعلیم کی اسی اہمیت اور ضرورت کے پیشِ نظر سرسید نے قوم کی تعلیم و تربیت پہ بہت زیادہ توجہ کی اور قومی تعلیم کے مختلف پہلوؤں سے لوگوں کو باخبر کیا۔ تعلیم انسان میں کس قدر تبدیلی پیدا کر دیتی ہے اور اس کی پوشیدہ صلاحیتوں کو کس طرح نکھارتی ہے اس کو واضح کرنے کے لیے سرسید نے یہ بتلایا کہ انسان کی روح بغیر تعلیم کے جنکبرے سنگ مرمر کی چٹان کے مانند ہے۔ جب تک سنگ تراش اس میں ہاتھ نہیں لگاتا۔ اس کو خراش تراش کر سڈول نہیں بناتا اور اس کو پالش اور جلا سے آراستہ نہیں کرتا اس وقت تک اس کے جوہر اس میں چھپے رہتے ہیں اور اس کی خوش نما نسیں اور دلربا رنگتیں اور خوبصورت بیل بوٹے ظاہر نہیں ہوتے۔ یہی حال انسان کی روح کا ہے۔ انسان کا دل کیسا ہی نیک ہو مگر جب تک اس پر عمدہ تعلیم کا اثر نہیں ہوتا اس وقت تک ہر ایک نیکی اور ہر ایک قسم کے کمال کی خوبیاں جو اس میں چھپی ہوئی ہیں اور جو بغیر اس قسم کی مدد کے نمود نہیں ہو سکتیں ظاہر نہیں ہوتیں۔ بڑے بڑے حکیم اور عالم، ولی و ابدال، نیک و عقل مند، بہادر و نامور ایک گنوار آدمی کی سی صورت میں چھپے ہوئے ہوتے ہیں مگر ان کی یہ تمام خوبیاں عمدہ تعلیم کے ذریعہ سے ظاہر ہوتی ہیں۔ وحشی قوموں میں بھی اچھی اچھی باتیں موجود ہوتی ہیں۔ لیکن ان کی وحشیانہ نیکیاں نہایت ناشائستہ اور نامہذب طور سے ظاہر ہوتی ہیں۔ اگر ان کی مناسب طور سے اور عمدہ تعلیم سے درستی کی جاوے تو وہی وحشیانہ نیکیاں کس قدر ترقی پا سکتی ہیں اور کیسے کیسے عمدہ کام اور مہذب و شائستہ نیکیاں ان سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کی جہالت نے ان کی خوبیوں پر کس طرح پانی پھیر دیا ہے اور ان کی خوبیاں نکھارنے کے لیے تعلیم کی ضرورت ہے اس کا اظہار کرنے کے لیے سرسید نے کہا کہ میں اپنی قوم میں بھی ہزاروں نیکیاں دیکھتا ہوں پر ناشائستہ۔ ان میں نہایت دلیری اور جرأت پاتا ہوں پر خوفناک۔ ان میں نہایت قوی استقلال دیکھتا ہوں پر

بے ڈھنگا۔ ان میں صبر و قناعت بھی ہے پر غیر مفید اور بے موقع۔ پس میرا دل جلتا ہے اور میں خیال کرتا ہوں کہ اگر یہی ان کی عمدہ صفتیں عمدہ تعلیم و تربیت سے آراستہ ہو جاویں تو دین اور دنیا دونوں کے لیے مفید ہوں۔"

## تربیت کی اہمیت

انسان کو مہذب اور شائستہ بنانے کے لیے تعلیم کی بڑی اہمیت ہے اور اس کی وجہ سے اس کے پوشیدہ جوہر کھُلتے ہیں۔ لیکن صحیح اصول پر تعلیم دینے اور اس سے پورا فائدہ اٹھانے کے لیے سرسید نے تربیت کو بھی اتنی ہی اہمیت دی جتنی کہ تعلیم کو اور وہ تربیت کے بغیر تعلیم کو ناقص سمجھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اچھی تعلیم صرف چند کتابوں کے پڑھ لینے اور طوطے کی طرح یاد کر لینے اور امتحان دیدینے اور انگریزی بول لینے سے حاصل نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کے لیے سب سے بڑی تعلیم دینے والی عمدہ سوسائٹی ہے۔ ایک دانش مند کا قول ہے کہ انگلستان میں بچوں اور طالب علموں کو کتاب پڑھنے سے اس قدر تعلیم نہیں ہوتی جس قدر کہ کان اور آنکھ سے ہوتی ہے۔ تربیت تعلیم کا بہت بڑا رکن ہے۔

جب تک تعلیم کے ساتھ تربیت کا بھی خیال نہ ہو اس بات کا امکان نہیں کہ ایک لڑکا انسان بن سکے گا۔ ایسا لڑکا جو چند گھنٹے ماسٹر کے سامنے پڑھ کر آتا ہے، تمام دن خراب صحبت میں بسر کرتا ہے اور اس کو بازاری لونڈوں اور خدمت گاروں کے لڑکوں کی صحبت نصیب رہتی ہے۔ وہ ہی خراب اور بد الفاظ جو ان بازاری لڑکوں کی زبان پر جاری ہوتے ہیں اور وہی نکمی عادتیں جو ان لڑکوں میں ہوتی ہیں، سیکھ لیتا ہے۔ انگریزوں کے چھوٹے چھوٹے بچے باوجودیکہ ہمارے بچوں سے علم کی میزان میں کم ہوں مگر جو تربیت اور شائستگی ان میں ہوتی ہے وہ ہمارے بچوں میں نہیں ہوتی۔ جن لوگوں نے ولایت کے لڑکوں اور نوجوانوں کو آکسفورڈ اور کیمبرج میں دیکھا ہے وہ سمجھ سکتے ہیں کہ کیسی تربیت وہاں دی جاتی ہے۔ تربیت انسان کا زیور ہے۔ اور جب تک تعلیم اور تربیت دونوں شامل نہ ہوں اولاد میں انسانیت نہ آسکے گی۔

تعلیم و تربیت کا عجیب حال ہے۔ کسی علم کے پڑھ لینے سے انسان تربیت یافتہ نہیں ہو جاتا جب تک کہ اس کے لیے ایک بہت بڑا گروہ اس کے ہم جنسوں کا جس میں اس کا میل جول ہو تربیت یافتہ موجود نہ ہو۔ ایک یا چند آدمی اپنے خیال کو، اپنے اخلاق کو، اپنی اندرونی نیکی کو، اپنے ذہن کی جودت کو، اپنے خیال کی وسعت کو، اپنی محنت کو، اپنی ہمت کو ترقی نہیں دے سکتے جب تک کہ اسی قسم کے لوگ اس کے میل جول کے لیے نہ ہوں۔ تاکہ باہمی میل جول سے اور سمجھ او خیالات کے مبادلے سے تمام چیزیں ترقی پائیں۔ لندن کے لوگ تھوڑی سی تعلیم سے بہت زیادہ تربیت پا جاتے ہیں اور ہندوستان کے لوگ جو زمانۂ دراز علم سیکھنے میں صرف کرتے ہیں اور کچھ تربیت نہیں پاتے اس کا سبب یہی ہے کہ وہاں قومی تربیت ہے۔ ہر فرد قوم کا صرف اپنی تربیت یافتہ قوم کے میل جول سے، ان کے خیالات سے، ان میں رہنے سے کچھ نہ کچھ تربیت پا جاتا ہے۔ پس ہماری قوم اگر قومی تعلیم و تربیت کی طرف متوجہ نہ ہوگی تو خود اپنی اولاد کی تربیت کو برباد کرے گی۔

## تعلیم اور تربیت کا فرق

ہندوستان میں تعلیم سے پورا فائدہ اٹھانے کے لیے تربیت کی اہمیت کو اس لیے محسوس نہ کیا جاتا تھا کہ یہاں تعلیم کا مفہوم مختلف تھا اور لوگ اس چیز سے ناواقف تھے کہ تعلیم و تربیت میں کیا فرق ہے اور ان دونوں کو بہتر طریقہ پر حاصل کرنا تہذیب و معاشرت کے لیے کس قدر ضروری ہے۔ سرسید نے تعلیم و تربیت کا فرق ظاہر کرتے ہوئے یہ بتلایا کہ یہ جدا جدا دو چیزیں ہیں۔ جو کچھ کہ انسان میں ہے اس کو باہر نکالنا انسان کو تعلیم دینا ہے۔ اور اس کو کسی کام کے لائق کرنا اس کا تربیت کرنا ہے۔ جو قوتیں کہ خدا تعالیٰ نے انسان میں رکھی ہیں ان کو تحریک دینا اور شگفتہ و شاداب کرنا انسان کی تعلیم ہے۔ اور اس کو کسی بات کا مخزن اور مجمع بنانا اس کی تربیت ہے۔ انسان کو تعلیم دینا درحقیقت کسی چیز کا باہر سے اس میں ڈالنا نہیں ہے بلکہ اس کے دل کے سوتوں کا کھولنا اور اندر کے چشمہ کے پانی کو باہر نکالنا ہے جو صرف اندرونی قویٰ کو حرکت میں لانے اور شگفتہ و شاداب کرنے سے نکلتا ہے۔ اور انسان کو تربیت کرنا اس کے لیے سامان کا مہیا کرنا اور اس سے کام لینا ہے۔

جیسے کہ حوض بنانے کے بعد اس میں پانی کا بھرنا۔ جس طرح کہ تعلیم پانے سے تربیت کا پانا ضروری نہیں، اسی طرح تربیت پانے سے تعلیم کا پانا بھی ضرور نہیں۔ بلکہ تہذیب و ترقی اور شائستگی کے لیے ان دونوں کا پانا ضروری ہے۔

**تربیت کا زمانہ**

انسان کی تربیت کے لیے سب سے زیادہ موزوں لڑکپن کا زمانہ ہوتا ہے۔ کیونکہ بچے میں ہر قسم کی تربیت کو قبول کرنے کی استعداد قدرتی طور پر موجود ہوتی ہے۔ اس عمر میں اچھی یا بُری جیسی تربیت ہوتی ہے اس کا اثر زندگی بھر قائم رہتا ہے۔ اس لیے سر سید نے تربیت اطفال پر بہت زور دیا۔ اور یہ بتلایا کہ انسان ہی ایسا ذی عقل اور ذی شعور مخلوق ہے جو دنیا کی آئندہ ترقی کو روک سکتا یا ترقی کر سکتا ہے یا اس کو ابتر و خراب حالت میں ڈال سکتا ہے۔ انسان کی اس قوت کا اظہار اس تربیت سے ہوتا ہے جو وہ بچوں کو دیتا ہے۔ بچوں پر تعلیم و تربیت بہت اثر کرتی ہے۔ یا تو اچھی اچھی مثالوں کو دیکھنے سے ان میں عمدہ عمدہ عادتیں اور خصلتیں بیٹھ جاتی ہیں۔ اور یا بُری بُری نظیروں کے دیکھنے سے شروع ہی سے ان میں بد عادتیں اور خراب خصلتیں پڑ جاتی ہیں۔ لڑکپن عمر کا ایسا زمانہ ہے جس میں آئندہ کی بہبودی کے لیے زیادہ تر کوشش ہو سکتی ہے۔ یہ زمانہ ذہنی و عقلی اور اخلاقی تخم ریزی کا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس وقت وہ تعلیم و تربیت کو بہت جلد قبول کر لیتا ہے۔ اگر اس زمانہ میں اچھی تربیت نہ ہو تو رفتہ رفتہ عادت میں مضبوطی آجاتی ہے اور اس کا بدلنا نہایت دشوار ہو جاتا ہے۔

جو لوگ کہ قومی تربیت یا قومی ترقی کے خواہاں ہیں ان کا سب سے بڑا کام یہی ہے کہ تربیتِ اطفال کے لیے عمدہ انتظام کریں۔ مسلمانوں کی حالت خراب ہونے کا ایک بڑا سبب یہی ہے کہ ان میں اطفال کی تربیت کا کوئی عمدہ ذریعہ نہیں ہے۔ مسلمانوں میں اگر کسی کی اولاد عوام الناس کے لونڈوں میں کھیل کود سے بچے اور اپنے ہی ہمجولیوں میں رہے۔ اور اپنے ہمسر خاندان کی صحبت اٹھلئے۔ اور دو زانو بیٹھنا اور جھک کر سلام کرنا یا عین کو ٹھیک اس کے مخرج سے نکال کر سلام علیک کہنا اور

ہاتھ جوڑ کر مزاج شریف پوچھنا سیکھ جاوے تو نہایت سعادت مند اور تربیت یافتہ کہا جاتا ہے اور جب اس کے ساتھ اس کو کچھ لکھنا پڑھنا بھی آتا ہو اور کسی میاں جی یا ملا جی سے پڑھتا بھی ہو تو وہ تربیت کے کنگورہ پر پہنچا ہوا سمجھا جاتا ہے۔ مگر صرف اتنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ مفید تربیت کے لیے اور بہت کچھ ہونا چاہیے۔ ایسی تربیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لڑکوں کے خیالات مثل جانوروں کے حیات کے محدود ہو جاتے ہیں۔ اور کسی قسم کی ترقی کا مادّہ ان میں نہیں رہتا۔ ان کی حرکات مودبانہ صرف بندر کی سی حرکات ہوتی ہیں۔ تربیت کامل کے لیے جیسا کہ علوم مفیدہ کا پڑھنا شرط ہے ویسا ہی لڑکے کی زندگی کا ایسے طور پر اور ایسی حالت پر بسر ہونا ضروری ہے جس سے روز بروز اس کے خیالات کو وسعت ہوتی جاوے۔ اس کی امنگ بڑھتی جاوے۔ اور اس کے قویٰ شگفتہ و شاداب رہیں۔

## تربیت کا صحیح طریقہ

مسلمان لڑکوں کو صحیح تربیت دینے کے بارے میں سر سید کا یہ خیال تھا کہ ان کی عمر دس برس تک نہ پہنچنے پاوے کہ وہ اپنے گھر سے جدا رکھے جاویں اور ان کی خاص طور پر اور خاص نگرانی میں تعلیم ہو۔ کسی شہر کے قریب جس کی آب و ہوا عمدہ ہو پُر فضا جگہ پر مکانات تعمیر کیے جاویں اور پھول باغ لگایا جاوے۔ عمارتوں کے ساتھ مسجد بھی بنائی جاوے۔ اور ایک کتب خانہ بھی بنایا جاوے۔ ایک بڑا کمرہ کھانا کھانے کے لیے ہو اور ایک ایسے کھیلوں کے لیے ہو جو مکان کے اندر کھیلے جاتے ہیں۔ اور ہر ایک لڑکے کو ایک مناسب کمرہ بیٹھنے اور پڑھنے کو ملے۔ کسی لڑکے کے ساتھ کوئی خدمت گار نہ ہو بلکہ ان مکانات کے متعلق نوکر ہوں اور سب کام وہی کیا کریں۔ لڑکوں کے لیے ضروری ہو کہ مسجد میں باجماعت نماز پڑھیں۔ صبح کی نماز کے بعد تجویز کردہ طریقہ کے مطابق قرآن مجید پڑھا کریں۔ سب کو ایک قسم کا یکساں لباس پہنایا جاوے۔ اور سب مل کر وقتِ معینہ پر کھانا کھاویں۔ پڑھنے کھیلنے اور ورزشِ جسمانی کے اوقات مقرر ہوں اور ہر ایک کے لیے ان کی پابندی لازمی ہو۔ ان مکانات پر نہایت لائق اور معتمد شخص بطور اتالیق کے مقرر ہو۔ وہ تمام نگرانی اور سب

طرح کا بندوبست کرتا رہے ۔ اور لڑکوں کی صحت و تندرستی کا نگراں رہے ۔ اور اس بات کی بھی نگرانی کرے کہ تمام لڑکے اوقاتِ مقررہ میں وہی کام کریں جو اس وقت کے لیے معین ہو ۔ لڑکوں کے آرام اور ان کے اپنے گھر جانے اور عزیز و اقارب یا لڑکوں سے ملنے ملانے کے قواعد مقرر ہوں اور ہمیشہ ان قواعد کی پابندی کی جائے ۔ لڑکوں کا علاج کرنے کے لیے بھی ایک طبیب ملازم رہے ۔ یہ مکانات عالی شان بنائے جاویں اور جو ماہانہ اخراجات ہوں وہ داخل ہونے والے لڑکوں کے مربیوں سے لیے جاویں ۔ جب تک کہ لڑکے گھروں سے علاحدہ ہو کر اس طرح پر تربیت نہ پاویں گے وہ خراب اور بری عادتوں کے عادی رہیں گے ۔ تربیت گاہ کے اس خاکے کا اہم حصہ یہ بھی ہے کہ اس سے متصل مدرسہ ہو جس میں نئے اور مفید علوم و فنون کی تعلیم دی جائے اور صحیح طور سے دینی تعلیم دینے کا بھی معقول انتظام ہو ۔ تعلیم و تربیت کے لیے ادارہ کا یہ وہ نقشہ ہے جو سر سید نے انگلستان کے تعلیمی اداروں کو دیکھنے کے بعد مرتب کیا تھا اور اسی کے مطابق انھوں نے مدرستہ العلوم قائم کیا ۔

انگریزی حکومت نے ہندوستان میں بھی جدید قسم کی اعلیٰ تعلیم دینے کا انتظام کیا تھا ، اور ہندو اس سے فائدہ اٹھا کر اپنی معاشرتی اور اقتصادی حالت کو بہتر بنا رہے تھے ۔ لیکن اس تعلیم میں کئی نقائص تھے جن میں سب سے بڑا نقص تربیت کا فقدان تھا ۔ اس لیے سر سید یہ چاہتے تھے کہ ہندوستان میں جو اعلیٰ تعلیم دی جاتی ہے اس کے نقائص دور کیے جائیں تاکہ ہندوستانی معاشرہ ان خصوصیات سے مستفید ہو سکے جو یورپی ممالک میں جدید تعلیم کی بدولت پیدا ہو جاتی ہیں ۔ ہندوستان میں دی جانے والی تعلیم کے نقائص ظاہر کرتے ہوئے سر سید نے یہ بتلایا کہ یہاں جو اعلیٰ تعلیم کہلائی جاتی ہے وہ درحقیقت اعلیٰ درجہ کی تعلیم نہیں ہے بلکہ صرف ایک ادنیٰ درجہ کی تعلیم ہوتی ہے ۔ یہ تعلیم جو انگریزی زبان کے ذریعہ سے ہندوستان میں ہوتی ہے اس کے لیے کوئی ایسا سامان نہیں ہے کہ جو شخص کسی علم کی کسی شاخ میں اعلیٰ درجہ کی تعلیم پانا چاہے تو اعلیٰ درجہ کی تعلیم پا کر اس فن کا ماسٹر ہو سکے ۔ ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم دینے والی دو یونیورسٹیاں

موجود ہیں وہ بلاشبہ بی۔ اے اور ایم۔ اے کی ڈگریاں دیتی ہیں مگر اس تعلیم کو اعلیٰ تعلیم کہنا ہمارے نزدیک محض ناواجب ہے۔ بلکہ وہ علم کی بعض شاخوں میں اوسط درجہ کی تعلیم ہے اور بعض شاخوں میں ادنیٰ درجہ کی تعلیم کا رتبہ رکھتی ہے۔ یونیورسٹیوں کے ماتحت کالجوں میں جو تعلیم دی جاتی ہے وہ زیادہ تر کتابی اور دماغی تعلیم سے متعلق ہے۔ مگر اعلیٰ اور اخلاقی تعلیم صرف کتابوں کی تعلیم سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ عمدہ سوسائٹی اس کی تعلیم دیتی ہے۔ بڑی ضرورت ہندوستان میں اعلیٰ درجہ کی دماغی تعلیم کی اور اخلاقی اور معاشرتی حالت کی درستی کی ہے جو ابھی تک نہیں ہوئی۔

## تعلیم اور عملی زندگی

انسان کی تعلیم و تربیت کا ایک بنیادی مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ زندگی میں کامیاب رہے۔ اور اس کے لیے سرسید کے خیال میں یہ بہت ضروری ہے کہ انسان اس بات کا فیصلہ کرے کہ میں کیا ہوں گا اور کیا کروں گا۔ جب انسان بچپن کی حالت میں ہوتا ہے اور اس امر عظیم کا خود فیصلہ کرنے کے قابل نہیں ہوتا تو اس کے مربیوں کا یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ خود اس کے لیے اس بات کا فیصلہ کریں اور جب وہ انسان خود اس امر کے فیصلے کے لائق ہو تو اس کو اختیار ہوگا کہ خواہ اس فیصلے کو بحال رکھے اور چاہے منسوخ کر کے خود اس کا فیصلہ کرے۔ تمام مہذب ملکوں میں ایک عام رواج ہے کہ جب بچہ تعلیم پانے کی عمر کو پہنچتا ہے تو اس کے مربی اس امر کا فیصلہ کرتے ہیں اور اس فیصلے کے مطابق اس کی تعلیم و تربیت کا بندوبست کرتے ہیں۔ ایک طالب علم جو ابتدائی تعلیم شروع کرتا ہے جب تک وہ اس کا فیصلہ نہ کرے کہ میں کیا ہوں گا اور کیا کروں گا اس وقت تک اس کو تعلیم میں کبھی کامیابی نہیں ہوتی۔ بہت سے طالب علموں کو ہم دیکھتے ہیں کہ کسی قسم کی تعلیم شروع کرتے ہیں اور پھر اس سے گھبرا کر چھوڑ دیتے ہیں۔ اس کا سبب درحقیقت یہی ہوتا ہے کہ انھوں نے اس بات کہ وہ کیا ہوں گے اور کیا کریں گے بخوبی فیصلہ نہیں کیا اور اسی سبب ان میں عزم جزم پیدا نہیں ہوا جو تمام مشکلات کا آسان کرنے والا اور ہر ایک موانع پر غالب

آنے والا ہے۔

زمانۂ طالب علمی کے بعد انسان کی زندگی میں ایک ایسا زمانہ آتا ہے جس میں اس امر کا تصفیہ زیادہ تر عظیم الشان ہو جاتا ہے۔ جب وہ اپنی ضروری تعلیم و تربیت سے فارغ ہوتا ہے اور ایک قسم کی تمیز اور سمجھ حاصل کرتا ہے تب اس کو خود اپنے آپ سے پوچھنا ہوتا ہے کہ میں کیا ہوں گا اور کیا کروں گا۔ اور اس وقت اگر وہ اس کے تصفیہ پر قادر نہیں ہوتا تو ہمیشہ خراب و خستہ رہتا ہے۔ اور اگر بخوبی تصفیہ کر لیتا ہے اور تصفیے میں غلطی بھی نہیں کرتا تو اس میں عزم جزم پیدا ہوتا ہے اور وہ اس میں ضرور کامیابی حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ سرسید نے زندگی کو کامیاب بنانے اور صحیح تعلیم و تربیت حاصل کرنے کے لیے یہ بہت ضروری قرار دیا کہ انسان یہ فیصلہ کر لے کہ اس کو کیا بننا اور کیا کرنا ہے۔ یہ فیصلہ کرنے میں حقائق کو ملحوظ رکھا جائے تاکہ فیصلہ غلط نہ ہو اور اس فیصلے کے مطابق پورے عزم کے ساتھ جدوجہد کی جائے تاکہ حصول مقصد میں کامیابی ہو۔ کیونکہ کامیابی کی جڑ اس امر کا صحیح فیصلہ کر لینا ہے کہ میں کیا ہوں گا اور کیا کروں گا۔

## مذہبی تعلیم کی ضرورت

یورپ میں جدید تعلیم کے حامیوں کا ایک گروہ ایسا تھا جو مذہبی تعلیم کو عام تعلیم سے خارج کر دینا چاہتا تھا کیونکہ وہ لوگ اس تعلیم کو باہمی اختلاف کا ذریعہ تصور کرتے تھے۔ اور اس قسم کی عام تعلیم دینا چاہتے تھے جو بلا اختلاف سچ اور فائدہ مند ہو۔ ان لوگوں کے برعکس دوسرا گروہ مذہبی تعلیم کو اصل مقصد قرار دے کر عام تعلیم کو ضمنی حیثیت دینا چاہتا تھا۔ سرسید کو پہلے گروہ سے اختلاف تھا۔ اس لیے کہ مذہبی خیالات کو تمام انسانوں کے دلوں سے نکال ڈالنا جن کی تعلیم میں کوشش مقصود ہے ایک ایسا امر ہے جس کے ہونے کی سیکڑوں برس تک توقع نہیں ہے۔ اس لیے اس گروہ کو کامیابی نہیں ہوئی۔ لیکن دوسرے گروہ نے نہایت کامیابی حاصل کی۔ اور اس کے سبب سے بے انتہا علوم و فنون نے ترقی پائی۔ اور ان لوگوں نے نہ صرف اپنی قوم اور ملک کو فائدہ پہنچایا بلکہ دور دور کی قوموں اور دور دور کے ملکوں کو بھی ہر قسم کی خوبیوں اور فائدوں سے اپنا احسان مند بنایا۔ اور

آئندہ نسلوں کی تعلیم کے لیے کروڑوں روپیہ جمع کر جانے۔ اور کتب خانوں اور مدرسوں اور کالجوں کے بنانے اور یونیورسٹیوں کے قائم کر جانے سے تمام علوم و فنون کا دروازہ کھولا۔ اس طریقے کی کوششوں میں جو نقصان تھا وہ صرف یہ کہ بد تعصباتِ مذہبی کی ترقی کا اندیشہ تھا۔ مگر اچھی تعلیم نے خود اس نقص کو مٹا دیا۔ بلکہ ضرورتِ تمدن و معاشرت کے سبب سے تعصبات بہت گھٹ گئے اور بہت سی متعصبانہ رسمیں دور ہو گئیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیم کے لیے سرسید کے خیال میں یہ ضروری تھا کہ ان کو جدید علوم و فنون کی مفید تعلیم کے ساتھ ساتھ مذہبی تعلیم بھی دی جائے۔ لیکن مذہبی تعلیم سے ان کا مقصد یہ نہ تھا کہ "دو چار ملّاں کسی جگہ پڑھانے کو مقرر کر دیے جاویں اور وہی پرانی کڑھائی کتابیں دو چار دس پانچ آدمیوں کو پڑھانے لگیں۔ بلکہ سب سے بڑی ضرورت اس بات کی ہے کہ اول فہمیدہ فہمیدہ، ذی علم و ذی عقل لوگ جمع ہوں اور بعد بحث و گفتگو کے یہ بات قرار دیں کہ اب سلسلۂ تعلیم بہ نظر حالاتِ زمانہ اور بہ لحاظ علوم و فنونِ جدید کے کس طرح پر قائم ہونا چاہیے اور ہماری پرانی اور دقیانوسی تعلیم کے سلسلہ میں کیا کیا تبدیل اور ترمیم کرنی چاہیے اور ہمارا سلسلہ تعلیم کا بہ لحاظ مقاصد مذہبی کس طرح پر قائم ہو"۔

ہندوستان میں لوگ مذہبی تعلیم کے تو بڑے حامی تھے لیکن یہ چاہتے تھے کہ ان کی مذہبی تعلیم کا بندوبست بھی حکومت کرے۔ سرسید کا یہ خیال تھا کہ تعلیم کا پورا بوجھ صرف حکومت پر ڈالنا اور خود کچھ نہ کرنا بڑی بے حسی اور بے غیرتی کی بات ہے۔ اور ایسے ملک میں جہاں پچیس کروڑ آدمی بستے ہوں حکومت نہ تو پوری آبادی کو تعلیم دے سکتی ہے اور نہ ایسی پوری تعلیم کا انتظام کر سکتی ہے جس سے ہمارے پورے اغراض حاصل ہو سکیں۔ سرسید کی یہ رائے تھی کہ اہل ہندا اپنی مذہبی تعلیم کا انتظام خود کریں۔ چنانچہ امرتسر میں تقریر کرتے ہوئے انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ گورنمنٹ ہر فرقہ کی مذہبی تعلیم کے قصے میں نہیں پڑ سکتی۔ وہ عام تعلیم کی پالیسی اختیار کرے گی مسلمان مذہبی تعلیم دینا لازمی تصور کرتے ہیں اور ان کا فرض ہے کہ وہ خود مذہبی تعلیم کا انتظام کریں۔ جب تک تمھارے جسم میں جان ہے تم مذہبی تعلیم کو ہرگز نہ چھوڑو۔ گورنمنٹ ہماری مدد کر سکتی ہے لیکن ہماری یہ

غرض خود متوجہ ہوئے بغیر پوری نہیں ہو سکتی۔ جب تک ہم اپنے بچوں کی تعلیم اپنے ہاتھ میں نہ لیں ہم ان کو دونوں طرح کی تعلیم نہیں دلا سکتے۔

## پرانے علوم کی حالت

مسلمانوں کی تعلیم میں سب سے بڑا نقص یہ تھا کہ وہ صرف پرانے علوم تک محدود تھی اور جدید علوم و فنون کا اس میں کوئی دخل نہ تھا۔ یہ مروجہ علوم اس قدر پرانے تھے کہ صدیوں سے غیر مفید ہو گئے تھے۔ اور ان کو ایجاد کرنے والے نئے علوم سے جو موجودہ زمانے کے لیے نہایت ضروری اور مفید ہیں واقف تک نہ تھے۔ مسلمانوں نے پرانے علوم جس زمانے میں اختیار کیے تھے اس وقت کے لیے وہ یقیناً مفید تھے اور ان سے نہ صرف مسلمانوں بلکہ یورپ کی قوموں کو بھی بہت فائدہ پہنچا لیکن ان علوم میں چونکہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اس لیے یہ رفتہ رفتہ ناقص اور غیر مفید ہو گئے۔ لیکن مسلمان بدستور انہی علوم کو حاصل کرتے رہے اور ان کو اپنے اسلاف کا بڑا کارنامہ سمجھ کر ان سے سرمو انحراف کرنے پر تیار نہ ہوئے۔ سرسید نے مسلمانوں کو یہ بتلایا کہ موجودہ زمانے کے لیے پرانے علوم کافی نہیں ہیں اور نئے علوم حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک زمانہ تھا کہ ہمارے باپ دادا اپنے حاصل کیے ہوئے علوم پر فخر کرتے تھے اور وہ فخر بے شک ہمیشہ رہے گا۔ اور ان لوگوں کے نام عزت سے لیے جائیں گے مگر اس زمانے میں یہ چیز قابل دیکھنے کے ہے کہ کون سی چیز اب ہم کو اور ہمارے ملک کو مفید ہے۔ جس زمانے میں مشرقی علوم ہمارے باپ دادا نے حاصل کیے تھے اس کو ہزاروں برس ہو گئے۔ جو علوم سابق میں جاری اور ایجاد ہوئے تھے ان میں بعض علوم تو بلاشبہ اب تک سچے ثابت ہوئے ہیں مگر ان میں بھی بہت کچھ ترقی ہو گئی ہے۔ اور بہت سے علوم اب ایسے ایجاد ہوئے ہیں جن کو ہمارے تمہارے باپ دادا نہ جانتے تھے، اور وہ اس زمانے کے لیے مفید اور کارآمد ہیں۔ اگر ہم اس پرانی لکیر کو پیٹتے رہیں تو گویا ہم موجودہ زمانے سے سیکڑوں برس پیچھے ہٹتے ہیں۔ حالانکہ ہم کو آگے بڑھنا چاہیے۔

مسلمانوں نے اپنے دورِ عروج میں صدیوں تک علوم وفنون کی ترقی میں بہت اہم اور نمایاں حصہ لیا اور دنیا کی مختلف قوموں نے ان کے تعلیمی اداروں سے فائدہ اٹھایا۔ اس زمانے میں مسلمانوں کی خصوصیت یہ تھی کہ وہ علم کو مسلسل ترقی دے رہے تھے اور اس بنا پر دنیا کی دوسری تمام قوموں سے زیادہ ممتاز تھے۔ لیکن جب ان کی علمی ترقیوں کا یہ سلسلہ ختم ہوگیا تو وہ پرانی لکیر کے فقیر بن گئے اور علمی دنیا میں ان کی حالت بہت پست ہوگئی۔ اب اس پستی سے نکلنے کی صورت صرف یہی ہے کہ مسلمان جدید علوم کو حاصل کریں۔ اور دنیا کی علمی ترقی میں حصہ لینے کے قابل بنیں۔ مسلمانوں نے علمی ترقی کے مختلف مدارج کیوں کر طے کیے اور علوم کی نوعیت میں کس طرح تبدیلی ہوئی اس کو واضح کرنے کے لیے سرسید نے یہ بتلایا کہ مسلمانوں میں ترقی علوم کا آغاز قرآن مجید کو اول سے آخر تک یکجا جمع کرکے بطور ایک کتاب کے لکھنے سے ہوا۔ دوسری منزل ترقی علوم کی یہ تھی کہ لوگ حدیثوں کو جمع کرنے اور حدیثوں کی کتابیں لکھنے پر مجبور ہوئے۔ اس کے بعد علمِ کلام میں کتابیں تصنیف ہونی شروع ہوئیں اور اس کی ترقی سے مسلمانوں میں علوم کو ترقی ہوئی۔ خلفائے عباسیہ کے عہد میں یونانی علوم کے عربی زبان میں ترجمے ہوئے اور یہ مسلمانوں میں رائج ہوگئے جس سے علوم کی ترقی کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ یہ سب دور گذر گئے اور اب علوم کی ترقی کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ جس طرح قدیم یونانی فلسفہ اور حکمت ہم مسلمانوں نے حاصل کی تھی اب ہم فلسفہ وحکمتِ جدیدہ حاصل کرنے میں ترقی کریں۔ کیونکہ علومِ یونانیہ کی غلطی اب خلافیہ ظاہر ہوگئی ہے اور علومِ جدیدہ نہایت عمدہ اور مستحکم بنیاد پر قائم ہوئے ہیں۔

ایک زمانے میں مسلمانوں نے علوم اور فنون میں ایسی ترقی کی تھی اور ایسی فیاضی سے اپنے علوم سے یورپ کی قوموں کو نفع پہنچایا کہ بڑے بڑے مصنفوں نے اس بات کا اقرار کرلیا ہے کہ اگر مسلمان ان علوم میں ایسی ترقی نہ کرتے اور ان سے اور قوموں کو ایسا فائدہ نہ پہنچتا جیسا پہنچا تو آج دنیا میں ان علوم وفنون کا نام بھی نہ ہوتا۔ قرطبہ کی یونیورسٹی نے اور بغداد کی یونیورسٹی نے اپنے علوم و فنون کی ترقی کی وجہ سے تمام دنیا میں علم کا آفتاب روشن کردیا۔ مسلمانوں کی علمی ترقی کے اس زمانہ

ہیں ان کی تعلیم بھی عمدہ تھی اور ان میں سب خوبیاں بھی موجود تھیں لیکن جب ان میں علوم کی ترقی بند ہوگئی تو ان کی تعلیم بھی ناقص ہوگئی اور ان کی تمام خوبیاں بھی جاتی رہیں۔ علمی اور معاشری پستی کی اس حالت سے نکلنے کے لیے سرسید اس بات کو لازمی سمجھتے تھے کہ مسلمان جدید اور مفید علوم و فنون کو حاصل کریں اور علمی ترقی کے اس راستے پر پھر چلنے لگیں جو انھوں نے صدیوں سے ترک کر دیا ہے۔

## انگریزی کی تعلیم

سرسید کے زمانے میں نہ صرف تعلیمی ترقی بلکہ سیاسی معاشرتی اور اقتصادی اعتبار سے بھی انگریزی کی تعلیم حاصل کرنے کی بڑی ضرورت تھی۔ ہندوؤں نے اس ضرورت کو محسوس کر لیا تھا اور انگریزی تعلیم حاصل کر کے اس سے فائدہ اٹھا رہے تھے۔ لیکن مسلمان انگریزی سے متنفر تھے اور ان کی یہ نفرت بھی ان کی ترقی کے راستے میں ایک رکاوٹ بن گئی تھی۔ سرسید چاہتے تھے کہ مسلمان انگریزی زبان سیکھنے اور اس کی تعلیم حاصل کرنے پر توجہ کریں اور اس کی ترغیب دلانے کے لیے انھوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ جس زمانے میں جس قوم کی حکومت ہوتی ہے اس زمانے میں اسی کی زبان اختیار کی جاتی ہے۔ اور جس ملک میں جو زبان حکومت کرتی ہے اس ملک میں اسی زبان کا عروج ہوتا ہے اور لوگ اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ خلفائے بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانہ میں عربی زبان کا عروج تھا اور ہر شخص اس زبان کو سیکھنا چاہتا تھا ہندوؤں کے زمانے میں ہندوستان میں سنسکرت کا عروج تھا اور اسی کو لوگ اختیار کرتے تھے۔ اور جب مسلمانوں کی عملداری ہندوستان میں ہوئی تو فارسی زبان کا عروج ہوا اور سب نے فارسی زبان میں تعلیم پانا اختیار کیا۔ اب ہندوستان میں انگریزی کی حکومت ہے جس کی زبان انگریزی ہے اور اسی زبان کو عروج ہے۔ اس لیے ہر شخص اس زبان کے اختیار کرنے پر مائل ہے لیکن مسلمانوں نے انگریزی زبان کے حاصل کرنے میں بہت کوتاہی کی ہے جو بڑی غلطی ہے۔

انگریزی زبان سے مسلمانوں کی نفرت کا سبب یہ بھی تھا کہ ان کا بڑا طبقہ انگریزی پڑھنے کو

اسلام کے خلاف سمجھتا تھا۔ سرسید نے اس خیال کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ بہت سے بزرگ انگریزی خواں لوگوں کو بدعقیدہ یا ملحد و دہریہ کہتے ہیں۔ شاید ایسا کوئی ہو جس سے میں واقف نہیں ہوں۔ مگر ایسے لوگوں سے واقف ہوں جو ایک حرف انگریزی کا نہیں جانتے مگر بدعقیدہ ہیں۔ بعض علماء مسلمانوں کو نصیحت کرتے ہیں کہ انگریزی پڑھنے والوں کو آگے جانے دو۔ اگر تم دینی تمدنی ترقی چاہتے ہو تو ہٹو اور پچھلے لوگوں سے جا ملو۔ اور یہاں تک پیچھے ہٹو کہ ہٹتے ہٹتے صحابہ اور نبی آخر الزمان سے جا ملو۔ پیچھے ہٹنا تو آسان ہے۔ مگر صحابہ اور رسول خدا صلعم تک جا ملنا نہایت دشوار بلکہ ناممکن ہے۔ مجھ کو خوف ہے کہ ایسا نہ ہو کہ پیچھے ہٹتے ہٹتے گڑھے میں جا پڑو۔ تاریخ اسلام کی ورق گردانی کرو اور دیکھو کہ جب کبھی مسلمانوں نے علوم مذہبی کے ساتھ علوم دنیوی میں ترقی کی اور دنیا میں دولت و عزت اور شان و شوکت حاصل کی وہی زمانہ اسلام کی ترقی اور جاہ و جلال اور عزت و شوکت کا سمجھا جاتا ہے۔ جو علماء کہتے ہیں کہ انگریزی پڑھنے اور علوم جدیدہ میں ترقی کرنے سے مسلمانوں کے ایمان میں خلل آتا ہے ان کو یہ جاننا چاہیے کہ اسلام میں اور دنیوی عزت حاصل کرنے میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ یورپ میں جدید تعلیم نے عیسائیت پر جو بڑا اثر ڈالا تھا اس سے سرسید بخوبی واقف تھے۔ لیکن اسلام کو نئے علوم سے ایسا کوئی خطرہ نہ تھا۔ چنانچہ وہ مسلمانوں کے لیے جدید علوم اور انگریزی کی تعلیم کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم کو بھی لازمی تصور کرتے تھے۔

انگریزی زبان میں تعلیم دینے کے بارے میں سرسید کا یہ خیال تھا کہ جن اسکولوں کا مقصد طلباء کو اعلیٰ تعلیم کے لیے تیار کرنا نہیں ہے وہاں مغربی علوم کو دیسی زبان میں پڑھانا ملک کے حق میں بہتر ہوگا۔ لیکن جو اسکول اس لیے قائم کیے گئے ہیں کہ اعلیٰ تعلیم کے لیے بطور ایک زینہ کے کام دیں وہاں یورپی علوم کو دیسی زبان میں پڑھانا مفید نہیں ہو سکتا۔ ہندوستان میں انگریزی زبان کی حکومت ہے۔ اس لیے اس ملک میں دیسی زبان کے ذریعہ سے اعلیٰ تعلیم کو ترقی نہیں ہو سکتی۔ سرسید کا یہی وہ نظریہ تھا جس کی وجہ سے انھوں نے اردو یونیورسٹی قائم کرنے کا خیال ترک کر دیا تھا۔ وہ اردو میں اعلیٰ تعلیم دینے اور یونیورسٹی قائم کرنے کے بڑے حامی تھے اور اس کے لیے بہت کوشش کی۔

لیکن جب ان کو یہ معلوم ہوا کہ حکومت کلکتہ یونیورسٹی کو ختم کر کے اس کی جگہ اردو یونیورسٹی قائم کرنا چاہتی ہے تو وہ اپنی کوششوں سے دست کش ہو گئے۔ کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اس طرح ملک انگریزی تعلیم سے محروم ہو جائے گا۔ اور یہ محرومی اعلیٰ تعلیم اور علمی ترقی کے لیے نقصان رساں ہوگی۔

## دیسی زبان میں تعلیم کی اہمیت

سرسید کے زمانے میں ہندوستان کی کوئی زبان اس قابل نہ تھی کہ اس کو یورپی علوم و فنون کی تعلیم کا ذریعہ بنایا جا سکتا۔ اس وقت علمی ترقی کے لیے مقامی زبانوں کو اعلیٰ تعلیم کا ذریعہ بنانے کے بجائے اس بات کی ضرورت تھی کہ جدید علوم کو ان زبانوں میں منتقل کیا جائے۔ اور اس ضرورت کو محسوس کر کے سرسید نے سائنٹفک سوسائٹی قائم کی تھی جس کا مقصد اردو میں نئے علوم و فنون کی کتابوں کا ترجمہ کرنا تھا۔ ہندوستان کے مخصوص حالات کی وجہ سے سرسید انگریزی کو ذریعۂ تعلیم بنائے رکھنے کے اس قدر حامی تھے ورنہ وہ اس بات کو خوب محسوس کرتے تھے کہ جو قوم خود اپنی زبان میں تعلیم حاصل کرتی ہے وہ بہت تیزی سے ترقی کر جاتی ہے۔ اور انگلستان میں قیام کے زمانے میں انھوں نے جو کچھ دیکھا اس سے اس خیال کی پوری تصدیق بھی ہو گئی۔ چنانچہ انھوں نے اپنی یہ رائے ظاہر کی کہ انگریز قوم نے جو اس قدر ترقی کی ہے وہ صرف اس بات کا نتیجہ ہے کہ تمام علوم و فنون اسی زبان میں ہیں جو وہ لوگ بولتے ہیں۔ اگر انگریزی زبان میں تمام علوم و فنون نہ ہوتے بلکہ لیٹن میں یا گریک میں یا فارسی، عربی میں ہوتے تو تمام انگریز اب تک ایسے ہی جاہل اور بے علم اور لاکھوں ناخواندہ ہوتے جیسے کہ بدنصیبی سے ہم لوگ ہندوستان میں جاہل ہیں۔ اور آئندہ کو بھی جب تک کہ تمام علوم و فنون ہماری زبان میں نہ ہوں گے ہم جاہل اور نالائق رہیں گے اور کبھی عام تربیت نہ ہوگی۔ انگلستان کے عوام میں سرسید نے جو عام تعلیم، تہذیب و شائستگی اور عمدہ تربیت دیکھی اس سے وہ بے انتہا متاثر ہوئے۔ اور اس کے اسباب واضح کرتے ہوئے انھوں نے یہ بیان کیا کہ گو انگلستان میں بعض مقاموں کی زبانیں ایسی گنواری ہیں جن پر انگریزی کا اطلاق کرنا مشکل ہے مگر انگریزی زبان انگلستان میں ایسی ہے جیسی ہندوستان میں

علی الخصوص شمال و مغربی اضلاع اور صوبہ بہار میں اردو جس کو ہر کوئی سمجھتا ہے۔ اور انگلستان میں تمام ترقی کا باعث صرف یہ ہے کہ تمام چیزیں، تمام علوم، تمام فن جو کچھ ہے قوم کی اسی زبان میں ہے جو عموماً یا قریب قریب عموماً کے بولی جاتی ہے۔ پس جو لوگ حقیقت میں ہندوستان کی بھلائی اور ترقی چاہتے والے ہیں وہ یقین جان لیں کہ ہندوستان کی بھلائی صرف اسی پر منحصر ہے کہ تمام علوم اعلیٰ سے لے کر ادنیٰ تک انھیں کی زبان میں ان کو دیے جائیں۔ میری یہ رائے ہندوستان کے ہمالیہ پہاڑ کی چوٹی پر نہایت بڑے بڑے حرفوں میں آئندہ زمانے کی یادگاری کے لیے کھود دیے جاویں کہ اگر تمام علوم ہندوستان کو اسی کی زبان میں نہ دیے جائیں گے تو کبھی ہندوستان کو شائستگی و تربیت کا درجہ نصیب نہیں ہوگا۔

## مسلمانوں کے لیے تعلیم کیسی ہو

مسلمانوں کو کس طریقہ پر تعلیم دی جائے یہ اس وقت بہت اہم اور غور طلب مسئلہ تھا اور اس پر مختلف رائیں تھیں۔ چنانچہ ایک کمیٹی اس غرض سے مقرر کی گئی تھی کہ وہ غور و فکر اور باہمی مباحثہ کے بعد یہ رپورٹ تیار کرے کہ مسلمانوں کی تعلیم کے لیے کون سا طریقہ اچھا ہوگا اور موجودہ حالات میں اس مقصد کے لیے کون سی تدبیریں اختیار کی جائیں۔ اس کمیٹی کے ممبروں کے سامنے سرسید نے جو بیان دیا اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے لیے کس طریقۂ تعلیم کو مفید اور اچھا سمجھتے تھے اور ان کی تعلیم میں مختلف طبقوں کے کن کن مقاصد کو ملحوظ رکھنا ضروری تھا۔ اس ضمن میں سرسید نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا کہ تعلیم ہمیشہ کسی ایک خاص مقصد کے لیے نہیں ہوتی اور نہ کسی ایک گروہِ کثیر کا ہمیشہ ایک ہی مقصد ہوتا ہے۔ بلکہ ایک گروہِ کثیر میں سے مختلف جماعتوں کے مختلف مقاصد ہوتے ہیں۔ ہم جس طریقۂ تعلیم کے قرار دینے کی فکر میں ہیں وہ ایک بہت بڑے گروہ سے علاقہ رکھتا ہے۔ اور یقینی مختلف جماعتوں کے مختلف مقاصد ہوتے ہیں۔ پس ہم کو ایسا طریقۂ تعلیم تجویز کرنا چاہیے جو مختلف جماعتوں کے مختلف مقاصد کے پورا کرنے کو کافی ہو۔ ہم مسلمانوں میں ایک جماعت ایسی ہے جو گورنمنٹ کے اعلیٰ اعلیٰ عہدوں کے حاصل

کرنے اور انتظامِ گورنمنٹ میں شامل ہوکر دنیاوی عزت حاصل کرنے اور اپنے ملک کو فائدہ پہنچانے کی آرزو رکھتی ہے۔ ایک جماعت ایسی ہے کہ اس کو گورنمنٹ کے عہدوں کے حاصل کرنے کا کچھ خیال نہیں ہے بلکہ وہ اپنی قوتِ بازو سے بذریعۂ تجارت یا اجرائے کارخانہ جات کے اپنی معاش پیدا کرنے کی خواہش مند ہے۔ ایک جماعت ایسی ہے کہ وہ صرف اپنی جائداد اور اپنے علاقہ جات کی درستی کی آرزو رکھتی ہے۔ ایک جماعت ایسی ہے کہ علوم و فنون کو حاصل کرنا اور ان میں واقفیتِ کامل حاصل کرنا پسند کرتی ہے۔ ایک جماعت ایسی ہے کہ اس کو ان تمام چیزوں سے چنداں تعلق نہیں ہے بلکہ وہ بہ لحاظ اپنی معاد کے علوم دین میں دستگاہِ کامل حاصل کرنا اور اسی میں اپنی زندگی بسر کرنا چاہتی ہے۔ اور ایک جماعت عوام الناس کی ہے جن کے لیے کسی قدر عام تعلیم کا ہونا ضروری ہے۔ بایں ہمہ ہر ایک کو اپنی اولاد کی نسبت یہ خواہش ہے کہ اس کے عقائد مذہبی بھی درست رہیں اور وہ ادائے فرائض مذہبی سے بھی غافل نہ ہو جاوے پس جب کہ ہم تمام مسلمانوں کی تعلیم کا طریقہ قرار دیتے ہیں تو ہم کو ایسی تجویز کرنی چاہیے جس سے تمام مقاصد مذکورہ اور نیز دیگر مقاصد جو تعلیم سے متعلق ہیں حاصل ہوں۔

سرسید کی رائے یہ تھی کہ مسلمان اپنے تعلیمی مقاصد اسی وقت حاصل کر سکیں گے جب وہ حکومت پر انحصار کرنے کے بجائے خود اس کے لیے کوشش کریں گے اور اپنے مقاصد کے حصول تک حکومت سے اتنی ہی امداد لیں گے جو ان کی مساعی کی کامیابی کے لیے خود حکومت کے قواعد کے مطابق حاصل کرنے کے وہ مستحق ہوں گے۔ کسی قوم کو یہ سب مقاصد جب تک کہ وہ خود ان مقاصد کے حاصل کرنے پر مستعد نہ ہو حاصل نہیں ہو سکتے۔ پس ہم کو اپنے تمام مقاصد کے انجام کو صرف گورنمنٹ ہی پر منحصر رکھنا نہ چاہیے۔ بلکہ یقین کرنا چاہیے کہ ان تمام مقاصد کا گورنمنٹ سے حاصل ہونا غیر ممکن ہے۔ پس ہم کو دو قسم کی تجویزیں کرنی چاہئیں۔ ایک تو کامل اور پوری، ادنیٰ سے اعلیٰ درجہ تک تعلیم کی جو ہمارے تمام مقاصد کو پوری کر سکیں اور جن میں ہم کو گورنمنٹ سے اس کی تعمیل کرانے کی کچھ خواہش نہ ہو بلکہ خود اپنی سعی و کوشش سے

اس کا انجام کرنا مدنظر ہو۔ اور دوسری تجویز اس بات کی کرنی چاہیے کہ جب تک کہ ہم اس اول تجویز کو انجام دیں یا اس کو انجام دینے کے لائق ہوں اس وقت تک ان اصول و قواعد سے جو گورنمنٹ نے تعلیم کے لیے مقرر کیے ہیں کیونکر فائدہ اٹھاویں اور ہمارے متعدد مقصدوں میں سے جو مقصد حاصل ہو سکتے ہیں وہ کیونکر حاصل کریں۔ لوگ خود ہی اپنی تعلیم کا اہتمام کریں اس خیال پر سرسید سختی سے قائم تھے اور ایجوکیشنل کمیشن کے سامنے بیان دیتے ہوئے بھی انھوں نے یہ کہا تھا کہ اگرچہ میرا یہ خیال لوگوں کی عام رائے سے مختلف ہے مگر میں نے پورے غور و فکر کرنے کے بعد یہ رائے قائم کی ہے کہ جب تک لوگ اپنی تعلیم کا اہتمام اپنے ہاتھ میں نہ لیں گے اس وقت تک مناسب طور پر ان کی تعلیم کا انتظام ہونا ممکن نہیں ہے۔ اور ملک کے لیے یہ زیادہ مفید ہوگا کہ گورنمنٹ تعلیم کا تمام تر اہتمام لوگوں پر چھوڑ دے اور خود اس میں دست اندازی سے بالکل علاحدہ ہو جائے۔

## جدید علوم کی ضرورت

نصاب تعلیم میں تبدیلی بھی ایک اہم مسئلہ تھا اور اس کی ضرورت واضح کرتے ہوئے سرسید نے یہ کہا کہ جب مسلمانوں میں کچھ تعلیم کی تحریک ہوتی ہے تو ان کی سعی ہمیشہ اسی بات پر مقصود ہوتی ہے کہ وہی پرانا موروثی طریقۂ تعلیم کا اور وہی ناقص سلسلہ نظامیہ درس کتب کا اختیار کیا جاتا ہے۔ مگر میں نہایت سچے دل سے کہتا ہوں کہ وہ محض بے فائدہ اور محض لغو ہیں اور ان سے کچھ بھی قومی فائدہ ہونے کی توقع نہیں۔ زمانہ اور زمانے کی طبیعت اور علوم اور علوم کے نتائج سب تبدیل ہو گئے ہیں۔ ہمارے ہاں کی قدیم کتابیں اور ان کا طرز بیان اور ان کے الفاظ مستعملہ ہم کو آزادی اور راستی اور صفائی اور اصلیت تک پہنچنا ذرا بھی تعلیم نہیں کرتیں بلکہ برخلاف اس کے دھوکے میں پڑنا اور پیچیدہ بات کہنا، جھوٹی تعریف کرنا اور زندگی کو غلامی کی حالت میں رکھنا سکھاتی ہیں۔ اور اس لیے بجائے اس کے کہ مسلمانوں کو ان سے کچھ فائدہ ہو مضرت حاصل ہونے کی توقع ہے۔ اور یہی کس قدر بڑی مضرت ہے کہ

ان کو پڑھ کر عمر بے فائدہ چیزیں ضائع کی جاتی ہے ۔ اپنے اس خیال کو سرسید نے زیادہ واضح طور پر گورکھپور میں تقریر کرتے ہوئے یوں ظاہر کیا تھا کہ دنیاوی تعلیم ایسی ہونی چاہیے جس سے کچھ دنیا کا کام چلے ۔ پس ضرور ہوا کہ ہم وہ دنیاوی علوم اپنی تعلیم میں داخل کریں جو درحقیقت دنیا کے کام کے ہیں ۔ اگر ہم صرف یہی مقصد رکھیں کہ وہی پرانا فلسفۂ ہیئت اور منطق پڑھاویں اور ان علموں سے کچھ سروکار نہ رکھیں جو آج ترقی یافتہ قوموں میں رائج ہیں تو ہم درحقیقت اپنی قوم کے ساتھ کچھ بھلائی نہیں کریں گے ۔ جو علوم ہماری قوم میں سات سو برس پہلے تعلیم میں داخل ہوئے تھے اگر آج ہم انھیں علوم پر قناعت کریں تو گویا ہم اپنی قوم کو حال کی ترقی سے سات سو برس پیچھے لے جائیں گے ۔ پس ہم کو بڑی مضبوطی سے ارادہ کرنا چاہیے کہ جس قدر علوم دنیاوی تعلیم سے متعلق ہیں مثلاً الجبرا ویوکلڈ، زوالوجی، جیالوجی، لاجک، مارل فلاسفی، کیمسٹری اور تمام علوم جو ترقی یافتہ قوموں میں رائج ہیں بڑے اہتمام سے اور کامل طور سے تعلیم دیں ۔ اپنے اس خیال کے مطابق کہ مسلمان اپنی تعلیم کا خود اہتمام کریں اور یورپ کے نئے علوم سے فائدہ اٹھائیں سرسید نے جدید علوم و فنون کی تعلیم کے لیے ایک ادارہ قائم کرنے کا ارادہ کیا اور برطانیہ کے طرزِ تعلیم و تربیت کا غائر مطالعہ کر کے مسلمانوں کے لیے ایک کالج قائم کرنے کا منصوبہ بنایا اور بڑی جدوجہد کے بعد اس منصوبے کو عملی شکل دینے میں کامیاب ہوئے ۔

## تعلیمی ترقی کے لیے عملی کوششیں

سرسید اس حقیقت کو پوری طرح محسوس کرتے تھے کہ مسلمانوں میں جو خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں ان کا ایک بہت بڑا اور بنیادی سبب عوام کی جہالت اور تعلیم یافتہ طبقہ کی ناقص تعلیم و تربیت ہے ۔ اور معاشرہ کی حالت درست کرنے کے لیے جن اصلاحات کی ضرورت ہے وہ اس وقت تک کامیاب نہیں ہو سکتیں جب تک کہ قوم کی تعلیمی حالت کو بہتر نہ بنایا جائے

لیکن اس زمانے میں ہندوستان کے جو حالات تھے ان میں تعلیم کی اصلاح کرنا اور اس کو پھیلانا بڑا ہی مشکل کام تھا۔ ملک پر ایک غیر قوم کی حکومت تھی اور اس سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی تھی کہ وہ پوری قوم کی تعلیم کا انتظام کر سکے گی یا سرکاری مدارس میں مسلمانوں کے لیے جدید تعلیم کے ساتھ ساتھ اچھی اور مفید مذہبی تعلیم کا بھی بندوبست کرے گی۔ تعلیم کی ترقی میں دوسری رکاوٹ یہ تھی کہ مسلمان قوم تقریباً ایک ہزار سال سے ایک ایسے طرزِ تعلیم کی پابند چلی آ رہی تھی جس میں عقلی و نقلی ہر قسم کے علوم کو ایک قسم کی مذہبی نوعیت دیدی گئی تھی اور اس میں تبدیلی کا تصور تک نہ کیا جاتا تھا۔ ایسی حالت میں طرزِ تعلیم اور مروجہ علوم کو بدل کر نئے اور مفید علوم و فنون سکھانے کے لیے مغربی طرز کے ادارے قائم کرنا کوئی آسان کام نہ تھا۔ سرسید ان مشکلات کو محسوس کرتے تھے لیکن یہ بھی خوب جانتے تھے کہ جب تک ان مشکلات کو دور کر کے تعلیمی حالت درست نہ کی جائے گی مسلمان کسی صورت میں بھی ترقی نہ کر سکیں گے۔

## مدارس کا قیام

۱۸۳۵ء میں حکومت نے ہندوستان میں انگریزی تعلیم جاری کی۔ ہندوؤں نے تو اس سے پورا فائدہ اٹھایا۔ لیکن مسلمانوں نے اس کی شدید مخالفت کی۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ تعلیمی اعتبار سے بہت پیچھے رہ گئے۔ اور نہ صرف تعلیمی بلکہ معاشرتی اور اقتصادی لحاظ سے بھی مسلمانوں پر اس کا بڑا اثر پڑا۔ سرسید نے جب یہ حالت دیکھی تو انھوں نے مسلمانوں میں تعلیم کی اشاعت کا ارادہ کیا۔ چنانچہ ۱۸۵۹ء میں مرادآباد میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ اور تعلیم کے بارے میں اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں ایک رسالہ لکھا جس میں سرکاری مدرسوں کی تعلیم اور انتظام میں خرابیوں پر اعتراض کیا اور انگریزی تعلیم کی ضرورت اور اس کے فوائد بیان کیے۔ ۱۸۶۴ء میں سرسید نے ایک اور مدرسہ غازی پور میں قائم کیا۔ جس کی عمارت اور اخراجات کے لیے چندہ جمع کیا اور اس کے افتتاح کے موقع پر اس بات کو واضح کر دیا کہ ہندوستان اسی وقت ترقی کر سکے گا جب اس ملک میں بسنے والی قومیں اپنی مدد آپ کرنے کے اصول پر عمل

کریں گی اور اپنی تعلیم کا اہتمام اپنے ہاتھ میں لیں گی۔ اس مدرسہ میں انگریزی، اردو، فارسی، عربی، اور سنسکرت کی تعلیم کا انتظام کیا گیا اور اس کے لیے ایک انتظامی کمیٹی بنائی گئی جس میں مسلمان اور ہندو دونوں شامل تھے۔ سرسید کا خیال تھا کہ اس مدرسہ کو کالج بنادیں لیکن اسی سال غازی پور سے ان کا تبادلہ ہوگیا اور یہ منصوبہ پورا نہ ہوسکا۔

## سائنٹفک سوسائٹی

سرسید یہ چاہتے تھے کہ مسلمان جدید علوم وفنون سے واقف ہوں اور پرانے مروجہ علوم کے بجائے جوان کے لیے بالکل بے کار تھے نئے اور مفید علوم حاصل کریں۔ لیکن نئے علوم کی کتابیں انگریزی میں تھیں اور مسلمان انگریزی سے نفرت کرتے تھے۔ اس مشکل پر قابو پانے کے لیے سرسید نے یہ تدبیر سوچی کہ نئے علوم و فنون کی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کرکے مسلمانوں میں ان کتابوں کی اشاعت کی جائے۔ اس سے دو فائدے ہوں گے۔ ایک تو یہ کہ مسلمان نئے علوم سے واقف ہونے لگیں گے اور دوسرے ان کو یہ اندازہ ہوجائے گا کہ انگریزی میں کیسی مفید اور کارآمد کتابیں ہیں۔ اس طرح رفتہ رفتہ انگریزی سے ان کی نفرت کم ہونے لگے گی اور وہ اس زبان کو سیکھنے کی طرف مائل ہوجائیں گے۔ اپنے اس خیال کے مطابق سرسید نے ۱۸۶۲ء میں ایک تحریر "التماس بخدمت ساکنانِ ہند درباب ترقی تعلیم اہل ہند" کے عنوان سے شائع کی جس میں ایک ایسی مجلس قائم کرنے کی ضرورت بیان کی جو اپنے قدیم مصنفوں اور انگریزوں کی مفید کتابیں اردو میں ترجمہ کرکے شائع کرے۔

مجلس کے مقاصد اور اس کی ضرورت سے لوگوں کو بخوبی آگاہ کرنے کے بعد سرسید نے غازی پور میں سائنٹیفک سوسائٹی کے نام سے ایک مجلس قائم کی۔ اس وقت کے وزیر ہند سوسائٹی کے سرپرست اور شمال مغربی صوبہ اور پنجاب کے گورنر نائب سرپرست بنائے گئے۔ اور ہندو اور مسلمان رئیس اس کے ممبر بن گئے۔ سوسائٹی نے مفید کتابوں کے ترجمے کا کام باقاعدہ شروع کردیا اور علمی حلقوں میں اس کی مقبولیت بڑھنے لگی۔ ۱۸۶۴ء میں سرسید کا

تبادلہ علی گڑھ ہوگیا اور سوسائٹی کا دفتر علی گڑھ منتقل کردیا گیا۔ یہاں سوسائٹی نے بڑی ترقی کی۔ اس کے لیے شاندار عمارت بنائی گئی مستقل عملہ رکھا گیا۔ بڑے بڑے عطیے ملنے لگے۔ اور کافی تعداد میں بہت مفید کتابوں کا ترجمہ کیا گیا۔ ۱۸۶۶ء میں سرسید نے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے نام سے سوسائٹی کا ایک ہفتہ وار اخبار بھی نکالا جو کچھ عرصہ کے بعد سہ روزہ ہوگیا۔ اس اخبار سے اصلاحی تحریک کو مقبول بنانے میں بہت کام لیا گیا۔ سرسید آخر دم تک اس میں مضامین لکھتے رہے۔ اخبار کا ایک کالم اردو میں ہوتا تھا اور ایک انگریزی میں اور اس میں علمی، اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی ہر قسم کے مضامین شائع ہوتے تھے۔ اور ان موضوعات پر سوسائٹی میں جو لیکچر دیے جاتے تھے وہ بھی اس اخبار میں شائع کردیے جاتے تھے تاکہ لوگ ان سے زیادہ استفادہ کرسکیں۔ سرسید کی اصلاحی تحریک میں اس اخبار کی بڑی اہمیت تھی اور لوگوں کے خیالات بدلنے اور معاشرہ کی خرابیاں دور کرنے کا احساس پیدا کرنے میں اس نے کافی حصہ لیا۔

### اردو یونیورسٹی کی تحریک

ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت ختم ہونے کے بعد ہندوستان کا برطانوی پارلیمنٹ سے قریبی تعلق ہوگیا اور سرسید کا یہ خیال تھا کہ ہندوستانیوں کو اپنے حقوق حاصل کرنے کے لیے پارلیمنٹ سے ربط قائم کرنا چاہیے۔ اسی مقصد کے تحت انھوں نے ۱۸۶۶ء میں برٹش انڈین اسوسی ایشن قائم کی تھی جس کے ذریعہ ہندوستانیوں کے مقاصد و مطالب سے حکومت ہند اور پارلیمنٹ کو آگاہ کیا جاتا تھا۔ سرسید چاہتے تھے کہ ہندوستانیوں کو اردو میں اعلیٰ تعلیم دینے کے لیے ایک یونیورسٹی قائم کی جائے۔ چنانچہ انھوں نے برٹش انڈین ایسوسی ایشن کی طرف سے وائسرائے و گورنر جنرل ہند سے یہ درخواست کی کہ اعلیٰ درجہ کی تعلیم کا ایک ایسا سررشتہ قائم کیا جائے جس میں بڑے بڑے علوم و فنون کی تعلیم دیسی زبان میں دی جائے۔ اسی زبان میں ان مضامین کا سالانہ امتحان لیا جائے جو کلکتہ یونیورسٹی

میں پڑھائے جاتے ہیں۔ علم کی مختلف شاخوں میں انگریزی میں تعلیم پانے والے طلباء کو لیاقت کے اعتبار سے جو سندیں دی جاتی ہیں وہی دیسی زبان میں امتحان پاس کرنے والے طلباء کو بھی دی جائیں۔ اور اس مقصد کے لیے یا تو کلکتہ یونیورسٹی میں اردو کا الگ شعبہ قائم کر دیا جائے یا شمال مغربی اضلاع میں اردو کی ایک یونیورسٹی قائم کی جائے۔ اس درخواست میں یہ بھی لکھا گیا تھا کہ اس غرض کے لیے انگریزی سے اردو میں کتابوں کا ترجمہ کرنے کا کام جہاں تک ممکن ہو سکے گا سائنٹفک سوسائٹی انجام دے گی۔

حکومت نے اس درخواست پر بہت توجہ کی اور گورنر جنرل نے اس تجویز کو پسند کیا۔ ہندوستان کے تعلیم یافتہ اور روشن خیال طبقہ میں جس میں مسلمان اور ہندو دونوں شامل تھے اردو یونیورسٹی قائم کرنے کا خیال بہت مقبول ہوا اور ان میں یہ بحث چھڑ گئی کہ مجوزہ یونیورسٹی لکھنؤ، دہلی اور لاہور میں سے کہاں قائم کی جائے۔ اس دوران میں سرسید کو یہ علم ہوا کہ حکومت کا ارادہ یہ ہے کہ کلکتہ یونیورسٹی کو توڑ کر اس کی جگہ ورنیکلر یونیورسٹی قائم کی جائے اور انگریزی کی تعلیم صرف ثانوی زبان کی حیثیت سے جاری رہے۔ سرسید کو اس خیال سے اتفاق نہ تھا کہ انگریزی کی حیثیت صرف ایک ثانوی زبان کی رہے اور کسی یونیورسٹی میں اس کو ذریعہ تعلیم نہ بنایا جائے۔ وہ اس چیز کو علمی ترقی اور قومی مفاد کے لیے نقصان رساں خیال کرتے تھے۔ اور کلکتہ یونیورسٹی کو ختم کر دینے کے بجائے یہ چاہتے تھے کہ یا تو اس یونیورسٹی میں اردو کا الگ شعبہ قائم کیا جائے جو اردو میں تمام علوم کی تعلیم دے یا اردو یونیورسٹی الگ قائم کی جائے اور کلکتہ یونیورسٹی میں انگریزی میں تعلیم بدستور جاری رہے۔ دوسری طرف اردو کے مخالفوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ حکومت جو یونیورسٹی قائم کرنا چاہتی ہے اس میں مسلمانوں کے لیے اردو اور ہندوؤں کے لیے ہندی زبان مختص کر دی جائے۔ اگرچہ ان لوگوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی اور سمجھ دار ہندو بہت بڑی تعداد میں اردو میں تعلیم کے حامی تھے۔ لیکن کئی

مسائل پر اختلاف ہونے کے باعث اردو یونیورسٹی قائم نہ ہو سکی۔

## برطانوی طرزِ تعلیم کا مطالعہ

ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیم کی اصلاح و ترقی کے بارے میں سرسید کا جو یہ نظریہ تھا کہ مسلمان جدید علوم حاصل کریں اور اس کے لیے خود اسکول اور کالج قائم کریں اس کے مطابق انھوں نے ایک نہایت عمدہ اور جدید طرز کا تعلیمی ادارہ قائم کرنے کا ارادہ کیا۔ ان کا یہ خیال تھا کہ اعلیٰ پیمانے پر جدید قسم کی درس گاہ قائم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ انگلستان جا کر وہاں کے طرزِ تعلیم سے پوری واقفیت حاصل کریں اور اس کی روشنی میں مسلمانوں کے لیے درس گاہ قائم کرنے کا منصوبہ بنائیں۔ چنانچہ انھوں نے انگلستان کا جو سفر کیا اس کے مقاصد میں ایک بڑا مقصد اس ملک کے طریقۂ تعلیم کو دیکھنا اور اس پر غور کرنا بھی تھا۔ اس غرض سے انھوں نے کیمبرج یونیورسٹی کو خود جا کر دیکھا اور بڑی سے بڑی اور چھوٹی سے چھوٹی چیز پر جو یونیورسٹی اور اس کے طرزِ تعلیم سے علاقہ رکھتی تھی پوری طرح غور کیا اور تمام باتوں کو ذہن نشین رکھ کر ایک ایسا منصوبہ بنایا جو ہندوستان کے مسلمانوں کے حالات کے مطابق اور ان کے لیے مفید ہو۔

انگلستان میں سرسید نے معاشرتی اور تعلیمی امور کا اس نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا تھا کہ وہ ہندوستانی مسلمانوں کی حالت کو بہتر بنانے میں کہاں تک مفید ہو سکتے ہیں۔ اور بقول مولانا حالی سرسید کے تمام منصوبے جو وہ ابتدا سے مسلمانوں کی بھلائی کے لیے برابر باندھتے رہتے تھے اس رائے پر آکر مکمل ہو گئے کہ ہندوستان چل کر قوم کی تعلیم کے لیے ایک محمڈن کالج یا محمڈن یونیورسٹی قائم کی جائے۔ انھوں نے دیکھا کہ مسلمانوں کی سوشل اور پولیٹیکل حالت درست کرنے کے لیے ایسوسی ایشن قائم کرنا یا کاغذ کی ناؤ سے اس دریا کو طے کرنا کسی طرح ممکن نہیں۔ بلکہ جب تک ان میں انگریزی تعلیم نہ پھیلائی جائے گی ان کی بھلائی کی تمام تدبیریں ایسی ہی فضول اور بے کار ثابت ہوں گی جیسے کسی کھیت میں تخم ریزی سے پہلے آب پاشی کرنا۔ چنانچہ انھوں نے پختہ ارادہ کر لیا کہ اپنی تمام زندگی

اس کام کے لیے وقف کردیں اور اس مقصد کے لیے تمام مدارج جو ولایت میں طے ہونے ممکن تھے انھوں نے وہیں طے کر لیے ۔ ہندوستان واپس آنے کے بعد سرسید محمڈن کالج کے قیام کی کوشش میں ہمہ تن معروف ہو گئے ۔ اور اس کو اپنا ایک مقصدِ حیات بنا لیا۔

## کمیٹی خواستگارِ ترقی تعلیم مسلمانان

انگلستان سے واپسی کے بعد سرسید کی اصلاحی کوششوں نے ایک پُر جوش اور منظم تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ اور اپنے مقاصد کی اشاعت کے لیے انھوں نے " تہذیب الاخلاق " جاری کیا جس نے غور و فکر کی صلاحیت رکھنے والے مسلمانوں کو کافی متاثر کیا ۔ یہ رسالہ کالج کے قیام کی جدوجہد کو آگے بڑھانے میں بھی بہت کارآمد ثابت ہوا ۔ سرسید یہ چاہتے تھے کہ تمام امور پر خوب غور کرنے کے بعد کالج کے منصوبے کو قطعی شکل دی جا سکے ۔ چنانچہ انھوں نے دسمبر ۱۸۷۰ء میں " کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانانِ ہندوستان " کے نام سے ایک کمیٹی بنائی جس کا کام یہ معلوم کرنا تھا کہ سرکاری کالجوں اور اسکولوں میں مسلمان طالب علم کس لیے کم پڑھتے ہیں ۔ علومِ قدیمہ ان میں کیوں گھٹ گئے اور علومِ جدیدہ کیوں رواج نہیں پاتے ۔ کمیٹی کے ذمہ یہ کام بھی کیا گیا کہ جب وہ ان امور کے متعلق معلومات فراہم کر لے تو ان کو دور کرنے کی تدبیریں بتلائے اور ان تدبیروں پر عمل کرنے کی کوشش کرے ۔ ان مسائل پر تعلیم یافتہ طبقہ کی رائے معلوم کرنے کے لیے اچھے مضمون لکھنے والوں کو انعام دینے کا اعلان کیا گیا اور جو مضامین موصول ہوئے ان کی مدد سے سرسید نے ایک رپورٹ مرتب کر کے کمیٹی کے سامنے پیش کی ۔ اس رپورٹ میں سرسید نے یہ بتلایا تھا کہ سمجھدار مسلمان انگریزی تعلیم کے خلاف تعصب کو مسلمانوں کے لیے مضر خیال کرتے ہیں ۔ سرکاری مدارس میں مسلمانوں کی تعداد بہت کم ہے اور جن اسباب سے مسلمان ان مدارس میں نہیں پڑھتے ان میں کچھ نا واجبی اور اکثر واجبی ہیں ۔ مسلمانوں کی تعلیمی ضرورتوں کے لیے سرکاری طریقۂ تعلیم ناکافی ہے ۔ اور مسلمانوں کو اپنی ضروریات کے مطابق اپنی اولاد کی تعلیم و تربیت کا انتظام خود کرنا چاہیے ۔ سرسید کی اس رپورٹ میں مجوزہ کالج کی اسکیم بھی شامل تھی اور طریقۂ تعلیم کی بھی وضاحت کی گئی تھی ۔

## سرکاری اسکولوں سے تنفر کے اسباب

حکومت نے انگریزی کی تعلیم جاری کر دی تھی اور وہ چاہتی تھی کہ مسلمان بھی ان مدارس سے فائدہ اٹھائیں لیکن مسلمانوں نے اس طرف کوئی توجہ نہیں کی۔ تعلیم کی اشاعت کے لیے حکومت طرح طرح سے ترغیب دیتی تھی۔ اور حکومت کے ہاتھ میں مسلمانوں کے کئی بڑے اوقاف بھی تھے جن کی آمدنی تعلیم پر صرف کی جاتی تھی۔ لیکن مسلمانوں کے ان تعلیمی اوقاف سے بھی ہندو ہی فائدہ اٹھاتے تھے اور مسلمان کسی طرح بھی سرکاری اسکولوں میں تعلیم حاصل کرنے پر راضی نہ ہوتے تھے آخر مسلمان سرکاری اسکولوں اور کالجوں میں کیوں نہیں پڑھتے؟ یہ ایک اہم اور غور طلب مسئلہ تھا اور بہت غور و فکر کے بعد اس کے اسباب یہ قرار دیے گئے تھے کہ سرکاری کالجوں اور اسکولوں میں مذہبی تعلیم نہیں دی جاتی اس لیے مسلمان ان میں شریک نہیں ہوتے۔ یہ خیال عام ہے کہ انگریزی اداروں میں تعلیم پانے سے مسلمان طلبا لامذہب ہو جاتے ہیں اس لیے مسلمان اپنے بچوں کو ان اداروں میں داخل کرنا پسند نہیں کرتے۔ ان اداروں کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہاں پڑھنے سے اخلاق و آداب خراب ہو جاتے ہیں۔ لڑکے گستاخ اور مغرور ہو جاتے ہیں اور بزرگوں کا ادب و احترام ان کے دلوں سے نکل جاتا ہے۔ چنانچہ لوگ ان اداروں کو سخت ناپسند کرتے ہیں۔ انگریزی اسکولوں اور کالجوں کے خلاف لوگوں میں یہ تعصب بھی موجود ہے کہ شریعت کی رو سے ان میں تعلیم پانا حرام اور ناجائز ہے۔ اور یہ خیال ان اداروں میں مسلمانوں کے داخل ہونے میں بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ اسکولوں اور کالجوں میں شریف اور رذیل طبقہ کے لڑکوں میں جو اختلاط ہوتا ہے اس کو پسند نہیں کیا جاتا اور شریف خاندان کے لوگ اس کے بہت مخالف ہیں۔ لوگوں میں یہ خیال بھی ہے کہ اس تعلیم کا کوئی نتیجہ نہیں اور انگریزی تعلیم حاصل کرنے کے بعد بھی اچھی نوکری نہیں ملتی اس لیے لوگ اس تعلیم کو بے فائدہ سمجھتے ہیں۔ انگریزی اسکولوں اور کالجوں میں مسلمانوں کے شریک نہ ہونے کی ایک وجہ افلاس بھی ہے۔ مسلمان عام طور پر مفلس ہو گئے ہیں اور وہ کالجوں اسکولوں کے مصارف برداشت نہیں کر سکتے۔

## کالج قائم کرنے کا فیصلہ

تمام امور پر غور کرنے کے بعد مسلمانوں کے لیے اعلیٰ درجہ کا ایک کالج قائم کرنے کا فیصلہ کیا گیا جس کی اسکیم سرسید نے تیار کرلی تھی۔ کمیٹی کی رپورٹ مرکزی اور صوبائی حکومتوں کو بھی ارسال کی گئی اور ان کو کالج کے قیام سے مطلع کیا گیا۔ گورنر جنرل نے اس پر اپنی مسرت کا اظہار کیا کہ مسلمانوں کی اعلیٰ تعلیم کے لیے اینگلو اورینٹل کالج قائم کیا جارہا ہے۔ اور صوبائی حکومتوں نے بھی قواعد کے بموجب امداد دینے کا وعدہ کیا۔ کالج کے لیے چندہ جمع کرنے کی غرض سے ایک کمیٹی بنائی گئی جس کا نام "خزنتہ البضاعۃ لتاسیس مدرسۃ المسلمین" رکھا گیا اور اس کمیٹی کے سیکریٹری سرسید بنائے گئے۔ سرسید نے اشتہار دے کر مسلمانوں سے پوچھا کہ مجوزہ کالج کہاں قائم کیا جائے۔ زیادہ تعداد نے علی گڑھ کو پسند کیا اور آخر کار اسی کے حق میں فیصلہ ہوا۔ فروری ۱۸۷۳ء میں سید محمود نے انگلستان کے اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کے انتظام اور طریقۂ تعلیم کو پیش نظر رکھ کر مجوزہ کالج کے لیے ایک اسکیم پیش کی جس کو کمیٹی خواستگارِ ترقی تعلیم نے پسند کیا اور اس کی نقلیں مرکزی اور صوبائی حکومتوں کو ارسال کرکے حسب وعدہ امداد کا مطالبہ کیا گیا۔ سرسید نے کالج کے لیے چندہ جمع کرنے کی مہم بڑے زور شور سے شروع کردی اور اس کے لیے تمام ممکن تدبیریں اختیار کیں۔ سمجھدار مسلمان تو اس سے بہت خوش تھے کہ مسلمانوں کے لیے اعلیٰ درجہ کا کالج قائم کیا جارہا ہے۔ لیکن قدامت پرست اور کوتاہ نظر عناصر نے شدید مخالفت کا ہنگامہ برپا کردیا اور سرسید اور ان کے رفقا کے خلاف طرح طرح کی غلط باتیں مشہور کرکے ان کے کافر ہونے کا فتویٰ تک حاصل کرلیا۔ لیکن سرسید اپنی دُھن کے پکے تھے اور انھوں نے پورے عزم و استقلال سے اپنا کام جاری رکھا۔

## ابتدائی مدرسہ کا قیام

مجوزہ کالج کے لیے ایک جامع اسکیم پیش کرنے کے ساتھ ہی سید محمود نے یہ تحریک بھی کی تھی کہ مجوزہ کالج کا ماتحت مدرسہ بہت جلد قائم کردیا جائے تاکہ اس کو لوگوں کے سامنے نمونے کے

طور پر پیش کیا جا سکے۔ دسمبر ۱۸۷۳ء میں کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم نے یہ تجویز منظور کر لی اور علی گڑھ میں ماتحت مدرسہ قائم کرنے کا فیصلہ کیا گیا تاکہ لوگوں پر یہ ظاہر ہو جائے کہ اس درس گاہ میں کس قسم کی تعلیم دی جاتی ہے اور مخالفوں کا یہ پروپیگنڈا بالکل غلط ہے کہ مجوزہ کالج میں جو تعلیم دی جائے گی وہ اسلام کے خلاف ہوگی۔ ۲۴ رمئی ۱۸۷۵ء کو اس مدرسہ کا افتتاح ہوا اور یکم جون سے باقاعدہ تعلیم شروع ہو گئی۔

## کالج کا قیام

ابتدائی مدرسہ قائم ہو جانے کے بعد پوری توجہ کالج کے قیام پر مرتکز ہو گئی۔ سرسید پنشن لیکر علی گڑھ آگئے اور وہاں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ اب سرسید نے اپنا تمام وقت اور تمام کوششیں اور صلاحیتیں کالج کے لیے وقف کر دیں۔ ۸ رجنوری ۱۸۷۷ء کو لارڈ لٹن وائسرائے ہند نے کالج کا سنگِ بنیاد رکھا جس کا نام انگریزی میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج اور اردو میں مدرسۃ العلوم تجویز کیا گیا تھا۔ کالج کی عمارتوں کے بارے میں سرسید کا شروع ہی سے یہ خیال تھا کہ تمام عمارتیں بہت خوش نما اور نہایت شاندار ہوں تاکہ لوگوں پر اس کا اچھا اثر پڑے اور آئندہ نسلوں کو اپنا ایک باعظمت ادارہ دیکھ کر اس کو قائم رکھنے اور ترقی دینے کا خیال پیدا ہو۔ چنانچہ سرسید بہت شاندار عمارتیں بنوانے لگے جن میں کالج کی متعدد عمارتوں اور اقامت خانوں کے علاوہ ایک بہت بڑی اور خوبصورت مسجد تعمیر کرنے کا منصوبہ بھی شامل تھا اور ان عمارتوں کے لیے روپیہ فراہم کرنے میں سرسید کو بے انتہا کوشش کرنی پڑی۔ مگر وہ اپنے مقصد میں آخر کار کامیاب ہوئے۔

یکم جنوری ۱۸۷۸ء کو کالج کلاسوں کا آغاز ہوا۔ اور مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کا نیا دور شروع ہو گیا۔ جیسا کہ سرسید کا خیال تھا اس کالج میں تعلیم اور تربیت دونوں پہلوؤں کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا۔ نصاب تعلیم میں جدید اور مفید علوم کو داخل کیا گیا۔ اور اس کے ساتھ ہی مذہبی تعلیم کو بھی پوری اہمیت دی گئی۔ طلباء کی تربیت میں اس بات کا خاص طور پر خیال رکھا جاتا تھا کہ وہ ذہنی اور جسمانی ہر اعتبار سے پوری طرح صحت مند ہوں اور ان میں وہ خرابیاں باقی نہ رہیں

جو ہندوستانی معاشرہ میں پیدا ہو گئی تھیں۔ یہ خرابیاں دور کرنے کے علاوہ اس تربیت کا مقصد طلباء میں وہ اوصاف پیدا کرنا تھا جو معاشرہ کی بہتری اور ملک و ملت کی فلاح و ترقی کے لیے ضروری ہیں۔ سرسید کی اس تعلیم و تربیت کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے کالج کے طلباء نے تعلیم کی خوبی، تہذیب و شائستگی، رہنے سہنے کے طریقے، ترقی پسند رجحانات، اچھے اخلاق، مضبوط کردار، دینی اخوت اور روشن خیالی کی وجہ سے رفتہ رفتہ امتیازی حیثیت حاصل کر لی۔ سرسید اس کالج کو یونیورسٹی بنانے کا خیال رکھتے تھے جو ان کی زندگی میں پورا نہ ہو سکا۔ لیکن ان کے بعد اس کالج نے مسلم یونیورسٹی کی شکل اختیار کر لی اور نہ صرف اسلامی ہند بلکہ پورے ہندوستان میں اپنی نوعیت کا سب سے بڑا ادارہ بن گئی۔

## محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس

مدرسۃ العلوم کے قیام سے سرسید کی جدوجہد نے تعلیمی اصلاح اور قومی ترقی کی ایک نہایت اہم منزل بڑی کامیابی سے طے کر لی اور ان کے منصوبے عملی حقیقت بن کر سامنے آ گئے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی سرسید کو یہ خیال ہوا کہ صرف ایک کالج قائم کر دینے سے پوری مسلمان قوم کی تعلیم کا مسئلہ حل نہیں ہو جاتا۔ یہ کالج درحقیقت ایک نمونہ ہے اور اسی نمونہ پر ملک کے مختلف صوبوں اور حصوں میں مسلمانوں کے لیے تعلیمی ادارے قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے ایک ایسی تنظیم کی ضرورت محسوس کی جو ملک کے مختلف حصوں کے مسلمانوں کو اس کا موقع دے کہ وہ ایک جگہ جمع ہو کر اپنی قومی تعلیم اور معاشرتی ترقی کے مسائل پر غور اور تبادلۂ خیال کر سکیں اور مدرسۃ العلوم کے نمونہ پر متعدد ادارے مختلف حصوں میں قائم کرنے کی کوشش کریں۔ مسلمانوں میں یہ اتحاد عمل اور مقاصد میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے سرسید نے ۱۸۸۶ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس قائم کی جس کے مقاصد یہ قرار دیے گئے۔ مسلمانوں میں مغربی تعلیم کو اعلیٰ درجہ تک پہنچانے کی کوشش کرنا۔ مسلمانوں کی تعلیم کے لیے جو انگریزی مدرسے مسلمانوں کی طرف سے قائم ہوں ان میں مذہبی تعلیم کے حالات دریافت کرنا اور تا بمقدور عمدگی سے اس تعلیم

کے انجام پانے میں کوشش کرنا۔ علوم مشرقی اور دینیات کی تعلیم جو علمائے اسلام جابجا خود دیتے ہیں اس کو تقویت دینا اور اس کو جاری رکھنے کی مناسب تدبیریں عمل میں لانا۔ دیسی مکتبوں میں جو تعلیم قدیم طرز پر جاری ہے اس کے حالات کی تفتیش کرنا اور ان میں جو تنزل ہو گیا ہے اس کی ترقی اور توسیع کی تدبیریں اختیار کرنا۔ اور قرآن خوانی اور حفظِ قرآن کے لیے جو مکتب جاری ہیں اور جن کو روز بروز تنزل ہوتا جاتا ہے ان کے حالات کی تفتیش کرنا اور ان مکتبوں کو قائم رکھنے اور استحکام دینے کی تدبیریں عمل میں لانا۔

اس کانفرنس کے بارے میں یہ طے پایا کہ ہر سال کسی مناسب مقام پر اس کا اجلاس ہوا کرے جس میں مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کی تجاویز پر غور کر کے ان کے بارے میں فیصلہ کیا جائے۔ جہاں تک ممکن ہو سکے ہر شہر اور قصبہ میں کانفرنس کی شاخیں قائم کی جائیں جو اپنے علاقہ کے مدارس و مکاتب اور صنعت و حرفت، تجارت اور زراعت کی حالت سے مرکزی دفتر کو مطلع کرتی رہیں۔ اس کانفرنس نے بہت سی عمدہ تجاویز منظور کیں مثلاً مسلمانوں کی تعلیمی مردم شماری کرنا، قرآن مجید کی تعلیمات کی اشاعت کرنا، اسلامی انجمنوں کے تعاون سے مسلمان طلبا کے لیے وظائف اور تعلیمی سہولتیں بہم پہنچانا۔ سرکاری مدارس میں مسلمانوں کے لیے دینی تعلیم کا انتظام کرنے کی کوشش کرنا۔ تعلیم نسواں کے لیے مذہب اسلام اور طریقۂ شرفائے اہل اسلام کے مطابق مدرسے جاری کرنا۔ مسلمان طلباء کے لیے آسان زبان میں اخلاقی رسالے اور کتابیں شایع کرنا۔ مسلمانوں کی قدیم اور نایاب کتابوں کا جو کہ اب نادرالوجود ہیں پتہ لگانا اور ان کو حاصل کرنا۔ مسلمانوں کی علمی خدمات کے متعلق تحقیقات کرنا اور یورپ کے مورخوں نے مسلمانوں پر جو غلط الزامات لگائے ہیں ان کا نہایت مدلل طور پر جواب دے کر غلط فہمیوں کا ازالہ کرنا۔ کانفرنس کی تحریک پر بہت سے تحقیقی مقالے اور رسالے لکھے گئے اور متعدد کتابیں بھی شایع ہوئیں۔ اس طرح یہ کانفرنس مسلمانوں کی علمی سرگرمیوں کا محور بن گئی اور سرسید کی وفات کے بعد بھی روز افزوں ترقی کرتی رہی۔ اس طرح

مسلمانوں کے لیے ایک ملک گیر تعلیمی تنظیم قائم کرنے کے منصوبے کو عملی شکل دی گئی اور تعلیم کی ترقی و اصلاح کی کوششوں میں جو معاشرہ کی اصلاح کے لیے ناگزیر تھیں، سرسید شدید مخالفت کے باوجود کامیاب ہوئے اور معاشرتی اصلاح و ترقی کا کام کرنے والوں کے لیے قابلِ تقلید مثال قائم کردی۔

---

# مضاربت اور شراکت

موجودہ معاشی نظام کو بدل کر اس کی بجائے اسلامی معاشی نظام رائج کرنے کے لیے قسم قسم کی تجاویز اور عمدہ عمدہ مضامین لکھے جا رہے ہیں۔ اس معاشی نظام کا ایک بنیادی ستون سُود ہے۔ سود کو ختم کرنے کا علاج یہ بتایا جاتا ہے کہ اسلامی معاشی نظام میں بنک مضاربت کی بنیاد پر چلائے جائیں گے اس لیے سود وغیرہ کا سوال تک بھی پیدا نہ ہو گا۔ اس حد تک تو یہ بڑی اچھی بات ہے اور نیک تجویز ہے۔ لیکن مقام افسوس ہے کہ جو حضرات یہ نظریے پیش کر رہے ہیں وہ خود مضاربت کی اصطلاح سے اچھی طرح واقف نہیں ہیں۔ یہ صورت حال عام مضمون نگاروں تک محدود ہوتی تو کوئی بات نہیں تھی۔ بڑے بڑے صاحب علم مضاربت کی تشریح کرتے کرتے شراکت کا مفہوم بیان کر جاتے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ چیز نہ مضاربت کے ذیل میں آتی ہے اور نہ شراکت میں۔ بلکہ مزید الجھن کا باعث بنتی ہے۔ ہم اپنے دعوے کے ثبوت میں ایک مشہور عالم دین کی تحریر پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"جس طرح تجارت اور صنعت اور دوسرے کاروباری معاملات میں مضاربت جائز ہے ...... اسلامی قانون نے تجارت، صنعت اور معاشی کاروبار کے تمام شعبوں میں آدمی کو اس بات کی کھلی اجازت دی ہے کہ وہ نفع نقصان کی شراکت کے اصول پر دوسروں کے ساتھ مضاربت کا معاملہ کرے۔ ایک شخص دوسرے کو اپنا روپیہ دے سکتا ہے اور طے کر سکتا ہے کہ تو اس سے کاروبار کر نفع یا نقصان میں آدھے یا چوتھائی کا شریک ہوں۔ ایک

شخص دوسرے کو اپنا سرمایہ کسی عمارت کی شکل میں، کسی مشین یا انجن کی شکل میں، کسی موٹر یا کشتی یا جہاز کی شکل میں دے سکتا ہے اور کہہ سکتا ہے کہ تو اس کام کو کر نفع و نقصان میں میرا اتنا حصّہ ہے۔"

چنانچہ وہ لوگ جو یہ دعوٰے کرتے ہیں کہ وہ اپنا کاروبار اسلامی طرز پر چلاتے ہیں۔ ان کا روبار ٹھیک اسی تحریر کے مطابق چل رہا ہے جس کی تفصیل اوپر دی گئی ہے۔ کسی صاحب کو اگر شک ہو تو وہ کسی ایسے اسلامی طرز پر کاروبار کرنے والے سے دریافت کر کے اپنی تسلی کر سکتے ہیں۔

مضاربت کا مفہوم بیان کرنے سے پہلے ہم یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ وہ واقعہ بھی بیان کریں جب کہ پہلی دفعہ فقہ اسلامی میں سود کی بجائے مضاربت کے استعمال کا ذکر ہوا ہے۔ یہ استدلال قاضی ابو یوسف کا رہین منّت ہے۔ احادیث میں بٹائی کو سود قرار دیا گیا ہے۔ قاضی ابو یوسف نے اس کے جواز کا فتوٰی دیا اور اس کی دلیل یہ دی

لانہ عقد شرکۃ بین المال والعمل فیجوز اعتباراً بالمضاربۃ

(ہدایہ مجتبائی جلد ۴ ص ۴۲۴)

کیونکہ یہ مال اور عمل کے درمیان شراکت کا معاملہ ہے اس لیے مضاربت کے اصول پر جائز ہے

لیکن افسوس ہے کہ قاضی صاحب کا یہ استدلال تو ان حضرات نے اپنا لیا ہے لیکن مضاربت کے صحیح مفہوم سے واقفیت کے بغیر۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جو تعریف ان حضرات نے کی اور جس کے مطابق اسلامی کاروبار چل رہا ہے اس میں بھی سود کا شائبہ باقی رہتا ہے جس کی وضاحت مضاربت کی تعریف سامنے آنے سے خود بخود ہو جائے گی۔

فقہ کی کتابوں میں مضاربت کی تعریف یوں کی گئی ہے:

ہی فی اللغۃ عبارۃ عن ان یدفع شخص مالاً لآخر یتجر فیہ علی ان یکون الربح بینہما علی ما شرطا والخسارۃ علی صاحب المال (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ جلد ۳ ص ۳۴)

یعنی لغت میں مضاربت کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو اس شرط پر تجارت کرنے کے لیے مال دے کہ نفع تو (بقدر حصہ) ان میں تقسیم ہو گا لیکن نقصان کا ذمہ دار صرف صاحب مال ہو گا۔"[1]

ہم نے اوپر جو اقتباس پیش کیا ہے اس میں آپ ملاحظہ کر چکے ہیں کہ صاحب تحریر نے غریب کارندہ کو بھی نقصان میں برابر کا شریک کر دیا ہے۔ حالانکہ فقہاء کے نزدیک نقصان کا ذمہ دار صرف مال کا مالک ہی ہو گا۔ اگر ہم نقصان کا ذمہ دار بھی کارندہ کو بنائیں تو کیا اس میں ان برائیوں میں ایک برائی نہیں آجاتی جن کو ختم کرنے کے لیے اللہ تعالےٰ نے سود کو حرام فرمایا ہے۔

اگر سوچ بچار سے کام لیا جائے تو یہ مسئلہ خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے۔ کوئی کام کرنے والا تب ہی کسی سے سرمایہ لے کر کام کرتا ہے جب کہ خود اس کے پاس کچھ نہ ہو۔ سرمایہ تو اس کے پاس تھا ہی نہیں نقصان کی صورت میں وہ کہاں سے اس کی تلافی کرے گا۔ شریعت میں ان تمام باتوں کا خیال رکھا گیا ہے۔ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ مضاربت کی مروجہ صورت میں سُود کا شائبہ موجود ہے تو اس کی تائید خود انہی صاحب کی ایک اور عبارت سے ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں

"تجارت اور صنعت اور زراعت میں انسان محنت اور ذہانت صرف کرتا ہے اور اس کا فائدہ لیتا ہے۔ مگر سودی کاروبار میں وہ محض اپنا ضرورت سے زائد مال دے کر بلا کسی محنت و مشقت اور صرفِ کمال کے دوسروں کی کمائی میں شریکِ غالب بن جاتا ہے۔"

---

۱۔ مضاربت کی اس تعریف پر صرف مذاہب اربعہ ہی کا اتفاق نہیں، اثنا عشری فرقہ بھی اس سے متفق ہے۔ جناب ابوالحسن مضاربت کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ

الربح بینہما والوضیعۃ علی المال (الاستبصار فیما اختلف من الاخبار للطوسی ج ۳ ص ۱۲۶)

یعنی نفع میں تو دونوں شریک ہوں گے لیکن نقصان صرف مال کا ہو گا۔

اسی لیے تو مضاربت کے متعلق فقہاء نے یہ تصریح کر دی ہے کہ یہ ایک محدود اجازت ہے یعنی جواز کی ایک صورت ہے عام اصول نہیں ہے اور جائز بھی اس صورت میں جب اس جیسے حالات پیدا ہوں گے۔ یعنی جب صاحب مال خود کام کرنے سے عاجز ہو گا۔ شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں :

اِنّ بالناس حاجۃً الی عقد المضاربۃ فصاحب المال قد یکون عاجزاً عن التصرف بنفسہ (المبسوط جلد ۲۲ ص ۱۷)

لوگ مضاربت میں ہر کام کرانے کے محتاج ہیں کیونکہ بعض اوقات صاحب مال خود کاروبار کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔

کام کرنے والے شخص کے اخراجات بھی سرمایہ سے پورے ہوں گے۔ اس کے بعد نفع کی تقسیم ہو گی۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں

و نفقۃ العامل من المال فی سفرہ من طعامہ و کسوتہ و ما یصلحہ بالمعروف بقدر المال (موطا امام مالک جلد ۲ ص ۸۸)

کام کرنے والے حصہ دار کا سفر خرچ مثلاً کھانا، کپڑے اور دوسری معروف چیزیں سرمایہ سے اس کی مقدار کو سامنے رکھتے ہوئے لی جائیں گی۔

یعنی ان اخراجات کے بعد اگر نفع ہو گا تو حصہ کے مطابق ان میں تقسیم ہو گا۔ لیکن اگر نقصان ہوا تو کارندہ کوئی ذمہ دار نہیں۔ وہ صاحب مال کے ذمہ پڑے گا۔ جس زمانے میں مضاربت کی اصطلاح وضع ہوئی اور بعض فقہاء کے نزدیک یہ "اذا ضربتم فی الارض" سے لی گئی ہے تو اس زمانے میں کاروبار کی صورت ہی یہی تھی کہ لوگ تجارت کے لیے دوسرے علاقوں میں سفر پر جاتے۔ ہر آدمی تو اس سفر پر جا نہیں سکتا تھا اس لیے وہ اپنا مال کسی دوسرے شخص کے حوالے کرتے جسے اخراجاتِ سفر کے علاوہ نفع کا ایک حصہ بھی دیتے۔

ان کی مضاربت کی تعریف شراکت پر بھی پوری طرح صادق نہیں آتی کیونکہ شراکت میں دونوں شریک سرمایہ اور کام میں بقدر حصہ شریک ہوتے ہیں۔ یعنی دو یا زیادہ اشخاص اپنا سرمایہ اکٹھا کرکے پھر کام بھی اکٹھا کرتے ہیں۔

مضاربت کی اس وضاحت کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ بہت سے اسلامی طریقہ پر کاروبار کرنے والے لوگ نقصان کی صورت میں غریب کارندوں کی جائدادیں اپنے قبضہ کرلیتے ہیں۔ کیوں کہ ان کے پاس رقم تو ہوتی ہی نہیں پھر یہ دیں کہاں سے۔ اور اس طرح سر چھپانے کے ٹھکانوں سے بھی محروم ہوجاتے ہیں۔

حیرت ہے کہ سود تو ان کے نزدیک حرام عین ہے لیکن اس سے زیادہ خطرناک صورت اسلامی ہے۔ حالانکہ اسلام نے مطلقاً اس کی اجازت نہیں دی۔

---

خالد سعید

# علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

## ۱- معارف- اعظم گڈھ- اکتوبر ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| تدوینِ قرآن | صدیق حسن |
| شریعت کے ضمنی مآخذ | مجیب اللہ ندوی |
| موازنۂ اقبال و غالب | عبدالغنی |
| سوپارہ | انوار احمد سوپاروی |

## ۲- الفرقان- لکھنؤ- اکتوبر ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| تجلیاتِ مجدد الف ثانی | نسیم احمد فریدی |
| تجدد و مغرب زدگی کے اسباب | ابوالحسن علی ندوی |
| تدوینِ فقہ کی تاریخ | محمد تقی امینی |

## ۳- زندگی- رامپور- اکتوبر ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| شراب | سید احمد قادری |
| خدا کا آخری رسولؐ | جلال الدین عمری |
| طریقۂ تعلیم | افضل حسین |

## ۴- برہان- دہلی- اکتوبر ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل | جوزف شاخت بترجمہ فضل الرحمٰن |
| میر کا سیاسی اور سماجی ماحول | ڈاکٹر محمد عمر |

۵۔ نوائے ادب۔ بمبئی۔ جولائی ستمبر ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| بارھویں صدی ہجری میں قرآن پاک کے اردو تراجم | پروفیسر محمد مسعود احمد |
| سعادت یار خاں رنگین اور طہماسپ نامہ | پی۔ سیتو مادھو راؤ |
| شاہ صدرالدین میسوری | سخاوت مرزا |

۶۔ طلوع اسلام۔ لاہور۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| پاکستان کس نے بنایا؟ | غلام احمد پرویز |

۷۔ ترجمان القرآن۔ لاہور۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| تفہیم القرآن | ابوالاعلیٰ مودودی |
| حبش اور مسلمانوں کے تعلقات | عمر فاروق مودودی |

۸۔ صحیفہ۔ لاہور۔ جولائی تا ستمبر ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| لکھنؤ کا دبستانِ شاعری اور آتش کی غزل | سید وقار عظیم |
| احمد نگر کی ملکہ چاند سلطانہ کی موت کس طرح ہوئی؟ | محمد نصیرالدین ہاشمی |

۹۔ چراغِ راہ۔ کراچی۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| مجدد الف ثانی کی تحریکِ احیاء دین | نجم الاسلام |
| زوجین کے حقوق | منتخب الحق |

۱۰۔ نگار پاکستان۔ کراچی۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| اردو غزل کا اولیں معمار ـــ ولی | فرمان فتحپوری |

۱۱۔ اردو نامہ۔ کراچی۔ جولائی تا ستمبر ۱۹۶۳ء

| | |
|---|---|
| اردو میں ترکی و منگول الفاظ | ڈاکٹر محمد صابر |
| تذکرہ نما | نادم سیتاپوری |
| برٹش میوزیم میں کلامِ میر کے نسخے | ڈاکٹر عبادت بریلوی |

# اُردو مطبوعاتِ اِدارۂ ثقافتِ اسلامیہ

## ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

**حکمتِ رومی:-** مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں ماہیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترامِ آدم صورت و معنی، عالمِ اسباب اور جبر و قدر کے بارے میں رومی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ ، ۳ روپے

**تشبیہاتِ رومی:-** یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے اسمیں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سا نباضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لیکر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت - ۸ روپے

**اسلام کا نظریۂ حیات:-** یہ خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقاید کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریۂ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے قیمت ۸ روپے

## مولانا محمد حنیف ندوی

**مسئلہ اجتہاد:-** قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے

**افکارِ غزالی:-** امام غزالی کے شاہکار "احیا العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ۔ قیمت ...

**سرگذشتِ غزالی:-** امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ۔ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے

**تعلیماتِ غزالی:-** امام غزالی نے اپنی بینظیر تصنیف "احیا" میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے اس کی تہ میں کیا فلسفہ کار فرما ہے یہ کتاب انہی مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص ہے اور اس کے مقدمہ میں تصوف کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

**افکارِ ابنِ خلدون:-** عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت - ۲۵ ، ۴ روپے

## مولانا محمد جعفر پھلواروی

**الدین یسر:-** دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ... روپے

**مقامِ سنت:-** وحی کیا چیز ہے؟ اسکی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباعِ حدیث کا ضروری ہے

یا سنت کا؟ مسائلِ حدیث میں کہاں تک رَدّ و بدل ہو سکتا ہے؟ اطاعتِ رسول کا کیا مطلب ہے؟ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ر۱ روپے

**ریاض السنۃ:۔** ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

**گلستانِ حدیث:۔** یہ ان چالیس مضامین کی شرح ہے جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام کی تشریح ہیں۔ قیمت ۵۰ر۳ روپے

**پیغمبرِ انسانیت:۔** سیرتِ رسولؐ پر یہ کتاب ایک بالکل نئے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے نازک سے نازک مراحل پر آنحضورؐ نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی کس قدر محافظت فرمائی ہے۔ قیمت

**اسلام اور موسیقی:۔** اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو معلوم ہوگا کہ اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵، [illegible] پیسے

**ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز:۔** نکاح، جہیز، طلاق، تعدد ازدواج، خلع، مہر، ترکہ، غرضیکہ ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمتِ عملی پر مبنی ہیں۔ قیمت ۲۵ر۱ روپے

**مسئلۂ تعدد ازدواج:۔** تعدد ازدواج جیسے اہم اور پیچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب و سنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ر۱ روپے

**تحدیدِ نسل:۔** پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائل زندگی اور انسانی آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدیدِ نسل ضروری ہے اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ پیسے۔

**اجتہادی مسائل:۔** شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سرِ نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ر۴ روپے

**زیرِ دستوں کی آقائی:** مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآراء کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ ترجمہ قیمت ۵۰ر۳ روپے

**الفخری:۔** یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقیٰ کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا شمار معتبر مآخذ میں ہے۔ بے لاگ تبصرے اور تنقید کی بنا پر اس کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے قیمت ۲۵ر۵ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق:۔ عصری تقاضوں کی روشنی میں حقایق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تاریخ تصوف:۔ تصوف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم الشان اضافہ کیا ہے اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ء۴ روپے

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری:۔ قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں قیمت حصۂ اول ۲۵ء۷ روپے، حصہ دوم ۵۰ء۷ روپے

سیاستِ شرعیہ:۔ اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستورِ حیات پیش کیا تھا۔ جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاستِ شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایاتِ صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

اسلام میں عدل و احسان:۔ قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۵۰ء۲ روپے

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے

تاریخ جمہوریت:۔ قبائلی معاشروں اور یونانِ قدیم سے لیکر عہدِ انقلاب اور دورِ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آنرس کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

انڈونیشیا:۔ جمہوریۂ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، معاشی و ثقافتی تحریکوں۔ قومی اتحاد و استحکام کی جد و جہد نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آجاتا ہے قیمت قسم اول ۹ روپے قسم دوم ۷ روپے

سرسید اور اصلاحِ معاشرہ:۔ اس کتاب میں بڑی خوبی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرسید کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی زوال پذیر قوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن گئیں۔ مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (زیرِ طبع)

اسلام کی بنیادی حقیقتیں:۔ اراکینِ ادارہ

اس کتاب میں ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے

محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیقِ ادارہ)

اسلام اور مذاہبِ عالم:۔ مذاہبِ عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کرکے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

اسلام میں حیثیتِ نسواں:۔ مساواتِ جنسی، ازدواجی زندگی، طلاق، پردہ اور تعددِ ازدواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۱٫۷۵ روپے

اسلام کا نظریۂ اخلاق:۔ قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

اسلام کا نظریۂ تاریخ:۔ اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے

اسلام کا معاشی نظریہ:۔ عہدِ جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۱٫۲۵ روپے

دینِ فطرت:۔ اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱٫۷۵ روپے

عقاید و اعمال:۔ عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقاید کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ

مقامِ انسانیت:۔ مخالفینِ اسلام کے اس اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرادی اور اسے قادرِ مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کردیا قیمت ۱٫۲۵ روپے

خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیقِ ادارہ)

مشاہیرِ اسلام:۔ تاریخِ اسلام کے چند مشاہیر کے حالات و سوانح مورخانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۲ روپے

مذاہبِ اسلامیہ:۔ مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث۔ قیمت:۔ ۶ روپے

بیدل:۔ مرزا عبدالقادر بیدل کی بلند پایہ شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۵۰، ۷ روپے

اصول فقۂ اسلامی:۔ قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوقِ انسانی:۔ قیمت ۵۰، ۱ روپے۔

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت:۔ ۲۵، ۱ روپے

## ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ)

قرآن اور علمِ جدید:۔ اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علومِ جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔ قیمت ۵۰، ۶ روپے

اسلام کا نظریۂ تعلیم:۔ اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے۔ اس کی وضاحت۔ قیمت ۲۵، ۱ روپے

## دیگر تصانیف

تہذیب و تمدنِ اسلامی:۔ رشید اختر ندوی
انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و ارتقار کی ایک جامع تاریخ ہے۔ قیمت حصہ اول ۶ روپے حصہ دوم ۵۰، ۷ روپے، حصہ سوم ۷ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں:۔ عبدالمجید سالک
اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برعظیم پاک و ہند کو گذشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا۔ اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے۔

مآثرِ لاہور ــــــ سید ہاشمی فرید آبادی
یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ "ارباب سیف و سیاست" میں قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرا حصہ "صاحبانِ علم و قلم" لاہور کے مشائخ، علما، مصنفین، شعراء سے متعلق ہے۔ ۵۰، ۶ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار:ــــــ رشید احمد
مختلف زمانوں اور مختلف مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مسلمان مفکروں اور مدبروں کے سیاسی نظریات پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریۂ مملکت کی بخوبی وضاحت کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے۔
قیمت ۷۵، ۵ روپے

اقبال کا نظریۂ اخلاق:ــــــ سعید احمد رفیق
اقبال کے فلسفۂ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت مجلد ۴ روپے

غیر مجلد ۳ روپے۔

**مسئلۂ زمین اور اسلام :۔ ـــــ شیخ محمود احمد**

زرعی مسائل کا حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے نہایت اہم ہے اور یہ کتاب اس مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سعی بلیغ ہے۔ قیمت ۲۵ء۴ روپے

**سکھ مسلم تاریخ :۔ ـــــ ابوالامان امرتسری**

اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، سکھ تاریخ اور حقائق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۵۰ء۴ روپے

**گرنتھ صاحب اور اسلام :۔ ابوالامان امرتسری**

گورو نانک جی اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر تھے۔ اور انھوں نے اپنی بانی میں قرآن حکیم کی آیات اور احادیثِ نبوی کو کس طرح پیش کیا ہے۔

قیمت ۵۰ء۶ روپے

**اسلام اور تعمیرِ شخصیت :۔ ـــــ عبدالرشید**

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی شخصیت کی تکمیل انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے قرآن پاک نے تعمیرِ شخصیت کے لوازم بہت عام فہم انداز میں بیان کر دیئے ہیں اور رسول مقبولؐ کا مقرر کردہ ضابطۂ حیات اس کے حصول کا نہایت موثر ذریعہ ہے۔ قیمت ۵۰ء۴ روپے

**اسلامی اصولِ صحت :۔ ـــــ فضل کریم فارابی**

قرآن کریم اور رسول مقبولؐ نے انسانی صحت کی بقاء و تحفظ کے لیے نہایت عمدہ اصولوں کی تعلیم دی ہے۔ جن کو سامنے رکھ کر اس کتاب میں صحت کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۵۰ء۲ روپے

## تراجم

**طب العرب :۔ ـــــ حکیم علی احمد نیر واسطی**

ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عریبین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات۔ قیمت ۲۵ء۷ روپے

**ملفوظاتِ رومی :۔ ـــــ عبدالرشید تبسم**

یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔

قیمت ۲۵ء۷ روپے

**حیاتِ محمدؐ :۔ ـــــ ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی**

مصر کے یگانۂ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۵۰ء۲۲ روپے

**فقہ عمرؓ :۔** مترجمہ امام خاں۔ یہ کتاب شاہ ولی اللہؒ کی تالیف رسالہ مذہبِ فاروقِ اعظمؓ کا ترجمہ ہے قیمت ۷۵ء۲ روپے

**تاریخ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ :۔ محمد حسین زبیری**

ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ (زیر طبع)

ملنے کا پتہ :۔ سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

Regd. No. L. 6033 NOVEMBER 1963 ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

# ثقافت

دسمبر ۱۹۶۳

ارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ ۔ لاہور

## ENGLISH PUBLICATIONS

ISLAMIC IDEOLOGY

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12

★

ISLAM & COMMUNISM

*By* Dr Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10

★

METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3 75

★

FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim
Re. 0.75

MUHAMMAD THE EDUCATOR

*By* Robert L. Gulick
Rs. 4.25

QUR'ANIC ETHICS

*By* B. A. Dar
Rs. 2.50

★

KEY TO THE DOOR

*By* Captain T. S. Pearce
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

DEVELOPMENT OF ISLAMIC
AND SOCIETY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12

★

WOMEN IN ISLAM

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7

★

ISLAM AND THEOCRACY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 1.75

★

FALLACY OF MARXISM

*By* Dr. Mohammad Rafiuddin
Rs. 1.25

★

RELIGIOUS THOUGHT OF SA
AHMAD KHAN

*By* B. A. Dar
Rs. 10

★

SOME ASPECTS OF ISLAMIC
CULTURE

*By* Dr. S. M Yusuf
Rs. 2.50

**INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**

**CLUB ROAD, LAHORE—3**

# ثقافت لاہور

دسمبر ۱۹۶۲ء

جلد ۱۲ ——————— شمارہ ۱۲



سالانہ چھ روپے ——————— فی پرچہ ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

# ترتیب



---


| طابع ناشر | مطبوعہ | مقام اشاعت |
|---|---|---|
| پروفیسر ایم۔ ایم شریف | دین محمدی پریس، لاہور | ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور |

محمد حنیف ندوی

# تاثرات

(مسلسل)

## احیاءِ اسلام کے فکری و عملی تقاضے

ہمارے نزدیک یہ مسئلہ بیک وقت تشریح و تفسیر سے متعلق بھی ہے، اخلاقیات کے دائروں کو بھی متاثر کرتا ہے۔ اور تہذیبی و تمدنی اقدار کی تعیین و وضاحت میں بھی، اہم کردار کا حامل ہے۔ بلکہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہی وہ خشتِ اوّل یا کونے کا پتھر ہے کہ جس پر پوری تعمیر کے حسن و جمال کا انحصار ہے۔ تو اس میں ذرہ بھر مبالغہ آرائی نہ ہو گی۔ قرآن حکیم میں دونوں قسم کی آیات پائی جاتی ہیں۔ وہ بھی کہ جن میں دنیا کے جمالیاتی پہلوؤں کو ایک ایک کرکے نکھارا اور اجاگر کیا گیا ہے۔ اور خصوصیت سے غور و فکر اور تدبّر و تذکار کی دعوت دی گئی ہے۔ جن میں واضح طور پر بتایا گیا ہے کہ یہ حسین و جمیل نظام مکمل حکمت اور حیران کن ریاضی پر مبنی ہے اور اس میں کوتاہی اور نقص کا کوئی شائبہ پایا نہیں جاتا۔ جن میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ زندگی اتنی اہم، اتنی عظیم اور اس درجہ ایمان و اقدار کی خرد افروز ذمہ داریوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ اس کا متحمل پوری کائنات مادی میں صرف انسان کا دل گردہ ہی ہو سکتا تھا۔

یہی نہیں اس میں ایسی آیات بھی ہیں کہ جن میں زندگی کے نقشوں کو حسین سے حسین تر بنانے کے لیے ہدایات، قوانین اور شرائع کی پوری پوری تفصیلات مذکور ہیں۔ اور جن میں پوری وضاحت سے اس مسئلہ کو طے کر دیا گیا ہے کہ ایمان کے ساتھ عمل سعی و تگ و دو اور جہاد ہی وہ معیار ہے کہ جس کی رو سے کسی شخص کا روحانی، تہذیبی

اور اخروی درجہ متعین ہوتا ہے۔

اسی طرح قرآن حکیم میں ایسی آیات کی بھی کمی نہیں کہ جن میں دنیا کو متاع غرور، لہو و لعب، اور محض عبوری منزل کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ اور بتایا گیا ہے کہ اصلی اور دائمی زندگی وہی ہے جسے آخرت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یعنی جہاں تک حکمت و دانش کے اس بحر بے کراں کا تعلق ہے جسے ہم قرآن کہتے ہیں اس میں دنیا دوستی اور دنیا دشمنی دونوں قسم کی رَوئیں ساتھ ساتھ اور پہلو بہ پہلو جاری ہیں۔

لہذا جدید مفسر کا یہ فرض ہے کہ وہ اس پیچیدگی کو دور کرے، اور ایک ایسا فیصلہ کن قدم اٹھائے کہ جس سے ایک طرف تو یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ اسلام کا حقیقی نصب العین کیا ہے؟ اور وہ اس گہوارۂ تہذیب و تمدن کو کس نظر سے دیکھتا ہے؟ عزت و توقیر کی نظر سے یا تحقیر و مذمت کی نظر سے؟ دوسری طرف یہ اشکال بھی رفع ہونا چاہیے کہ قرآن کی اصطلاح میں دنیا کے کیا معنی ہیں؟ کیا اس عالم رنگ و نکہت پر اس کا اطلاق ہوتا ہے یا نفس و خواہشات کے ادنیٰ تقاضوں پر۔ اس سوال کا گہرا تعلق اخلاقیات اور مسائل تمدن سے یوں ہے کہ اگر یہ عالم بجائے خود مقصود بالذات ہے، اگر ہمیں یہاں بہر حال رہنا ہے، اور یہیں رہ کر روحانی، تمدنی اور تہذیبی اقدار کو پروان چڑھانا ہے، اور اپنی اسی گوشت پوست کی زندگی کو مزرعۂ آخرت اور ذریعۂ فلاح ٹھہرانا ہے، یہیں رہ کر قلب و روح کی صیقل گری کے فرائض انجام دینا ہے۔ اور فکر و ذہن کے جملہ لطائف و ترقیات کو تابش و نور سے آشنا کرنے کا فرض انجام دینا ہے۔ تب ہمارے دائرۂ اخلاق میں زندگی کے تمام ظہورات داخل ہوں گے۔ اس صورت میں ایک کاریگر کا وہ عمل جو پیداوار کو بڑھاتا یا انسانی آسائش میں کسی حد تک اضافہ کا موجب ہوتا ہے وہ بھی اخلاقی فعل ہوگا۔ ایک آرٹسٹ کی وہ فنی تخلیق جو ذوق و روح کی تشنگی کو دور

کرے اور معانی و کیف کی دنیا میں پہنچا دینے کا سبب ہو اس پر بھی اخلاقی عمل کا اطلاق ہوگا۔ اور اسی طرح ہم ایک سائنس دان کی ان کوششوں کو بھی اخلاقی و روحانی قرار دیں گے جو وہ اپنی تجربہ گاہ میں بیٹھ کر تسخیر کائنات کے سلسلہ میں انجام دیتا ہے۔

اس نقطۂ نظر کو اپنانے کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم دنیا کی تمام گہما گہمیوں میں اعتماد، جرأت اور امید و رجا لیے ہوئے شریک ہوں گے اور وہ سب کام کریں گے جس سے ایک اچھا تمدن ظہور میں آتا ہے۔ ایک بہتر تہذیب پیدا ہوتی ہے اور خوش گوار اور ترقی یافتہ معاشرہ تشکیل پاتا ہے۔ مگر اس بنیادی شرط کے ساتھ کہ ان تمام مساعی کا رخ رضائے الٰہی کی طرف ہو۔ اور ان سب کوششوں کی تہہ میں عام بنی نوع انسان کی فلاح و سعادت کا جذبہ موجزن ہو۔

اور اگر اس کے برعکس یہ دنیا محقر ہے، نا قابل اعتماد ہے، یا جس طرح غزالی کہتے ہیں کہ اس کی حیثیت حج کے اس اونٹ سے زیادہ نہیں کہ جس پر سوار ہو کر ایک مسلمان حج و زیارت سے مشرف ہوتا ہے تو پھر اخلاقیات کے دائرے سے وہ تمام انفرادی و اجتماعی کوششیں خارج ہو جاتی ہیں جن کا تعلق تمدن آفرینی یا زندگی کے گوناگوں تقاضوں کی تکمیل سے ہے۔ اس موقف کو تسلیم کر لینے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس دنیا میں ایک ناچار اور مجبور زندانی کی طرح بس چند ہی روز کے لیے رہ رہے ہیں۔ نہ یہ ہمارا مستقل گھر ہے، نہ ہمیں یہاں اعتماد سے رہنا ہے۔ اور نہ اس بات ہی کی ضرورت ہے کہ اس کی تزئین و آرائش کے لیے کوئی بڑھ چڑھ کر اہتمام کیا جائے۔ یہاں کے تہذیبی مسائل، تمدنی تقاضے سیاسی ہنگامے، اور علمی کاوشیں ہمارے لیے یکسر بے معنی ہیں۔ ہمیں ان سب چیزوں سے دامن کشاں ہو کر اور ان تمام فضولیات سے ہٹ کر اپنی تمام تر کوششوں کو صرف فکر آخرت پر مرکوز کر دینا چاہیے۔

اس مرحلہ پر ہم یہ فلسفیانہ سوال نہیں اٹھانا چاہتے کہ کیا دنیا سے کنارہ کشی کسی

صحت مند اخلاقی نظام کو جنم دینے کی صلاحیت بھی رکھتی ہے یا نہیں ۔ اور آیا "حسنِ دنیا" کے بغیر "حسنِ آخرت" کا کوئی تصور ذہن کی گرفت میں آتا بھی ہے یا نہیں ۔ ہم اس پوزیشن میں بھی نہیں ہیں کہ غزالی کی پیش کردہ تمثیل میں جو کھلا ہوا گھپلا ہے اس کی نشاندہی کریں ۔ اور بتائیں کہ دنیا و آخرت میں جو فاصلہ ہے وہ صرف ادنیٰ و اعلیٰ اقدار کا ہے ، یا ذہن و فکر اور انداز و نقطۂ نگاہ کا ہے جس کو ایمان و عقیدہ کی ایک ہی جست میں طے کیا جا سکتا ہے ۔ اس بنا پر سواری یہ دنیا نہیں بلکہ وہ اندازِ فکر ہے جو ان فاصلوں کو ختم کر دینے میں ممد و معاون ہوتا ہے ۔ اور پھر جب وہ فاصلے نقطۂ نگاہ کی صحت و استواری سے ختم ہو جائیں تو اس دنیا کی حیثیت منازلِ حج میں سے ایک نہایت ضروری اور لائقِ احترام منزل کی ہو جاتی ہے ۔ ہم یہاں صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دنیا کے درجہ و موقف کی صحیح صحیح تعیین کس درجہ ضروری ہے اور یہ کہ ہمیں سوچ سمجھ کر اس سوال کا ایسا جچا تلا جواب دینا چاہیے کہ جس کی روشنی میں ہم نئی زندگی کا ڈول ڈال سکیں ۔

---

مرزا مقبول بیگ بدخشانی

# سکندر اعظم
# ایرانِ قدیم میں تیسری حکومت کا بانی
## (۳۳۶ ق م تا ۳۲۳ ق م)

سرزمینِ ایران میں حکومت کا تیسرا دور سکندر اعظم سے شروع ہوتا ہے، جس نے ہخامنشیوں کی عظیم ایرانی حکومت ختم کر کے یونانی حکومت کی تاسیس کی۔

سکندر مقدونیہ کے حکمران فیلقوس کا بیٹا تھا جس نے ہخامنشی بادشاہ داریوش اعظم (Darius the Great) کے حملوں کا سدِّباب کرنے کے لیے نہ صرف یہ کہ بہت بڑی جمعیت پیدا کر لی تھی بلکہ تمام یونانی ریاستوں کو ایک مرکز پر لا کر ان کی قیادت بھی حاصل کر لی تھی۔ اور اب اس کا ارادہ تھا کہ داریوش اعظم سے سابقہ حملوں کا انتقام لینے کے لیے ایران پر حملہ کرے۔ وہ اس عظیم مہم کا آغاز کرنا ہی چاہتا تھا کہ اس کے خلاف سازش ہوئی اور وہ ایک شخص پازانیاس کے ہاتھوں ۳۳۶ ق م میں قتل ہو گیا۔

### ولادتِ سکندر کے مختلف افسانے

عظیم شخصیتوں کی ولادت کے متعلق عموماً طرح طرح کے افسانے مشہور ہو جاتے ہیں۔ اسی قسم کے افسانوی دھندلکے سکندر اعظم کی ولادت پر بھی چھائے ہوئے ہیں۔ بعض[۱] قدیم مورخ

---

۱۔ بحوالہ ایران باستان: حسن پیرنیا: جلد دوم: ۱۲۱۴

روایات کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "یونان کے قدیم دیوتا زیوس کی روح نے سکندر اعظم کی شکل میں جنم لیا۔" فردوسی نے اپنے شاہنامہ میں بتایا ہے کہ سکندر، ایرانی بادشاہ داریوش اعظم کا بیٹا تھا جس نے فیلقوس کی بیٹی سے شادی کی تھی۔ کسی وجہ سے ناراض ہو کر اسے طلاق دے دی۔ وہ ایران سے نکل کر مقدونیہ اپنے والد کے گھر آ گئی اور یہاں اس کے بطن سے سکندر نے جنم لیا، جس نے شعور کو پہنچ کر ایران کا تخت و تاج حاصل کرنے کے لیے ایشیائی مہم کا آغاز کیا کیونکہ وہ اس کا حقیقی وارث تھا۔ ابنِ اثیر[۱] نے اسے سکندر ذوالقرنین سے تعبیر کیا ہے۔ نظامی گنجوی نے بھی سکندر نامہ میں اسے سکندر ذوالقرنین ہی بتایا ہے۔ لیکن تاریخ مقدونیہ کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ سکندر نام کے تین بادشاہ مقدونیہ میں ہوئے ہیں۔ سکندر اعظم کے نام سے شہرت حاصل کرنے والا سکندر سوم تھا۔

سب مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ سکندر کی ہوشمندی کا ستارہ بچپن ہی میں اس کی پیشانی پر چمکتا تھا۔ ایک[۲] مرتبہ باپ کی عدم موجودگی میں اسے شاہِ ایران کے سفیروں کی مہمانداری کرنے کا اتفاق ہوا تو اپنی باتوں سے اور اپنی خاطر تواضع سے انھیں اپنا گرویدہ بنا لیا۔ خاص کر جو سوالات اس نے پوچھے نہایت معقول تھے۔ مثلاً اس نے اندرونِ ایشیا کے وسائلِ آمد و رفت اور بُعدِ مسافت کے متعلق بہت سی باتیں دریافت کیں۔ وہاں کے حکمرانوں کے حالات سے آگاہی حاصل کی۔ ان کی فوجی طاقت اور ان کے دشمنوں کے معاملات سے واقفیت حاصل کرنی چاہی۔ غرض اس کے سوالوں نے ایرانی سفیروں کو دنگ کر دیا۔

## سکندر کی تخت نشینی

سکندر بیس سال کی عمر میں تخت نشین ہوا۔ جہاں اس نے باپ کی مملکت حاصل کی،

---

۱۔ تاریخ کامل؛ ترجمہ: جلد اول: ۲۱

۲۔ پلوتارک: سید ہاشمی فرید آبادی: مشاہیر یونان و روما: ۹۷

وہاں ایران پر حملہ کرنے کے ارادے بھی ورثے میں پائے۔

ایران پر حملہ کرنے سے پہلے وہ اپنے باپ کی طرح تمام یونانی ریاستوں کی قیادت حاصل کرنا چاہتا تھا۔ اس کے علاوہ بعض اور بھی داخلی امور تھے جنھوں نے سکندر کو الجھائے رکھا۔

سکندر کی سوتیلی ماں کلیوپترا کے بطن سے ایک لڑکا تھا۔ کلیوپترا کا چچا اتالوس سازشوں کا جال بچھا دینا چاہتا تھا تاکہ سکندر کی بجائے کلیوپترا کے بیٹے کی تخت نشینی کے لیے راہ ہموار کرے، اس لیے وہ ایشیائے کوچک روانہ ہوا۔ سکندر بھی اس سے بے خبر نہ تھا۔ اس نے اپنے ایک جاں نثار ساتھی ہکاتہ کو ایشیائے کوچک بھیجا کہ اتالوس کو جیسے بھی بن پڑے مقدونیہ واپس لائے اور اس میں کامیاب نہ ہو تو جہاں بھی ملے اسے قتل کر دے۔

ایتھنز کے حکمران کو بھی اس ابھرتی ہوئی حکومت کا وجود ناگوار تھا۔ اس نے اپنا ایلچی ایشیائے کوچک میں اتالوس کے پاس بھیجا تاکہ اس کی حمایت حاصل کر کے سکندر کے خلاف متحدہ اقدام کیا جا سکے۔ آس پاس کے علاقوں میں بھی اس نے سکندر کے خلاف رائے عامہ کو ابھارا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فیلقوس نے جو فوجی دستہ طیبس (Thebes) میں مقرر کر رکھا تھا اسے اہل طیبس نے نکال باہر کیا۔ ادھر پلوپونس کے لوگوں نے اعلان کیا کہ وہ سکندر کی مداخلت کو پسند نہیں کرتے۔ مقدونیہ کے بعض ساحلی علاقوں میں بھی سکندر کے خلاف علم بغاوت بلند ہوا۔ سکندر نے شروع میں تسلی (Thessaly) کا رخ کیا اور اہل تسلی کو اپنا ہمنوا بنانے میں کامیاب ہو گیا۔ آخر انہوں نے سکندر کے حق میں ایک قدم اور آگے بڑھایا اور یہ خواہش ظاہر کی کہ سکندر کو یونان کی متحدہ افواج کا سپہ سالار بنا دیا جائے۔ اس کے بعد انہوں نے سمندر کے ساحلی علاقوں کی حمایت حاصل کر کے تھرموپولی کا رخ کیا۔ یہاں یونانی ریاستوں کے نمائندوں کا اجلاس منعقد ہوا جس میں اسپارٹا کے علاوہ تمام یونانی ریاستوں کے نمائندے شامل تھے جن کو سکندر نے ہم نوا بنا لیا اور یہ فیصلہ ہوا کہ اسے متحدہ افواج کی قیادت سپرد کر دی جائے۔

اس فیصلے کے بعد سکندر نے ان ریاستوں پر چڑھائی کی جو اس کے خلاف تھیں۔ ایتھنز اور

طیبس میں سکندر کی مقبولیت کی اطلاع پہنچی تو وہ سخت فکر مند ہوئے۔ ایتھن کے حکمران نے سکندر کے خلاف جو قدم اٹھائے تھے واپس لے لیے بلکہ اپنا سفیر اس کے پاس بھیج کر اپنی ارادت کا اظہار کیا۔ اس نے اتالوس کو بھی آگاہ کرنا چاہا کہ سکندر کا ساتھ دے لیکن ہکاتہ اسے قتل کرنے میں کامیاب ہو چکا تھا۔ اس کے بعد سکندر نے شمالی ہمسایوں کی طرف متوجہ ہونے کے لیے دوسرے ہی سال بلقان کی ریاستوں کی طرف پیش قدمی کی اور ان کی اطاعت حاصل کی۔

## طیبس کی تباہی

۳۳۵ ق م میں سکندر نے طیبس کا رخ کیا، جہاں کے حکمران نے سکندر کے خلاف آواز اٹھائی تھی اور مقدونی فوج کے دستوں کو ریاست سے نکال باہر کیا تھا۔ سکندر نے طیبس کا شہر بوتیہ فتح کر کے طیبس کے حکمران کو صلح کے لیے نہایت نرم شرائط پیش کیں لیکن اس نے صلح کی شرائط کو مسترد کر دیا۔ آخر سکندر نے طیبس پر حملہ کیا، جس میں چھ ہزار طیبسی باشندے قتل ہوئے اور تیس ہزار قید ہوئے۔ سکندر نے طیبس کے حکمران سے یوں انتقام لیا کہ شہر کے مندروں کو چھوڑ کر سارا شہر تباہ کرا دیا۔ اور طیبسی حکومت کا یکسر خاتمہ ہو گیا۔ اس سخت گیری سے سکندر یونان کے طول و عرض میں ہیبت پھیلانا چاہتا تھا، جس میں اسے کامیابی ہوئی۔ طیبس کی تباہی کی خبر یونان بھر میں آگ کی طرح پھیل گئی اور اس کا اثر یہ ہوا کہ یورپ سے نکل کر جب وہ ایشیا میں آیا تو جہاں جہاں اس نے مقدونی حکومت قائم کی تھی، کہیں شورش نہ ہوئی۔

## مملکتِ ایران میں سکندر کو روکنے کا اقدام

ایران کی ہخامنشی سلطنت میں اگرچہ زوال کے آثار ظاہر ہو چکے تھے لیکن دارایوس سوم ایک آزمودہ کار بادشاہ تھا جس نے ایران کے داخلی حالات کو بگڑنے نہ دیا۔ ایشیائے کوچک کے ایرانی مقبوضات کے والی اس کے وفادار تھے۔ یونانی پیشہ ور سپاہیوں کی کثیر تعداد اس کی حامی تھی۔ انہی پیشہ ور سپاہیوں پر موقوف نہیں، ایشیائے کوچک کی تمام یونانی آبادی داریوش کی پشت پناہ تھی اور ایران کا بحری بیڑا بھی بہت مستحکم تھا۔

داریوش سوم کو جب فیلقوس کے قتل کی خبر ملی تھی اور یہ معلوم ہوا تھا کہ اس کا جانشین ایک نوعمر شخص ہے تو وہ کچھ مطمئن ہو گیا تھا لیکن سکندر کی فتوحات کی آوازیں بہت جلد ایران کے کوہساروں میں گونجنے لگیں۔ اور جب داریوش نے سنا کہ اہل یونان نے ایران کے خلاف فوج کشی کرنے کے لیے سکندر کو قائد تسلیم کر لیا ہے تو اس نے جنگ کی تیاریاں شروع کر دیں۔ اور یونان کے پچاس ہزار پیشہ ور سپاہیوں کی خدمات بھی حاصل کر لیں۔ بحری جہازوں میں اضافہ کیا۔ یونانی پیشہ ور سپاہیوں کے لشکر کا سپہ سالار ممنون کو مقرر کیا جس کے بزرگ مصر کے خلاف ایرانی جنگوں میں نمایاں خدمات انجام دے چکے تھے۔

## ممنون کی فوج کشی

ممنون نے محض مدافعت پر اکتفا نہ کی بلکہ جارحانہ اقدام کر کے میسیا ( [illegible] ) کے مشہور شہر سیزیک [illegible] ) کو مسخر کرنا چاہا۔ اس ارادے سے ممنون ہیلس پانٹ کے ساحل کے بلند ترین پہاڑ ایڈا سے گزر کر سیزیک پر حملہ آور ہوا اور اسے فتح کر کے کثیر مقدار میں مال غنیمت حاصل کیا۔

اس اثنا میں سکندر کا ایک سردار پارمینیو ( Parmenyon ) مختصر سا یونانی لشکر لیے ہوئے ایشیائے کوچک میں سکندر کا انتظار کر رہا تھا۔ وہ ایشیائے کوچک کے ایک شہر گری نیوم پر حملہ کر کے قابض ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے ایک اور شہر پیتون کا محاصرہ کیا لیکن ممنون لشکر لیے ہوئے وہاں پہنچا تو مقدونیوں نے شہر کا محاصرہ ترک کر دیا۔ انہی دنوں ایک مقدونی جرنیل کالاس نے ترواد کے مقام پر ایرانیوں سے جنگ کی لیکن شکست کھائی۔ یہ واقعات ۳۳۵ ق م کے ہیں، جب سکندر ابھی مقدونیہ میں تھا۔

## ایشیائی مہم کا آغاز

۳۳۴ ق م میں سکندر نے ایشیا کو فتح کرنے کی تیاری مکمل کر لی۔ اس مہم کا آغاز اگرچہ بہت حقیر سا تھا اور جو منصوبے سکندر نے بنائے تھے، ان کے مقابلے میں ساز و سامان بھی ناکافی تھا،

تاہم سکندر نے اس وقت تک اپنے سپاہیوں اور ساتھیوں کو وطن سے نکلنے کی اجازت نہ دی جب تک ان کے وسائل آمدنی معلوم نہ کر لیے۔ جن کے وسائل معقول نہ تھے ان کو خود سکندر نے اپنی زمینوں اور جائدادوں سے حصہ دیا یہاں تک کہ اس کی ذاتی املاک تقریباً تمام تقسیم ہو گئیں۔ سکندر کے ایک مشیر ہرڈکاس نے پوچھا "اپنے لیے بھی کچھ رکھیں گے یا نہیں"؟ تو سکندر بولا "میرے لیے امید کافی ہے"۔[۱] اس کی فوج میں تیس ہزار پیادہ اور پانچ ہزار سوار شامل تھے۔ ان میں نصف تعداد اہل مقدونیہ کی تھی اور بقیہ نصف فوج اہل تسلی اور آس پاس کے قبائل پر مشتمل تھی۔ یہ فوج اگرچہ مختصر سی تھی لیکن سب کے سب آزمودہ کار اور جان نثار تھے۔

سکندر نے لشکر ساتھ لے کر ہیلس پانٹ کا رخ کیا۔ دیوی دیوتاؤں کے نام پر قربانیاں دیں اور جو سورما وہاں مدفون تھے، نذریں نیازیں دے کر ان کی یاد تازہ کی اور ہیلس پانٹ کو عبور کر گیا۔

سکندر ساحل کے ساتھ ساتھ شمالی جانب بڑھتا گیا تاکہ اپنے بحری بیڑے سے دور نہ رہے بحری بیڑا اس کا کمزور تھا۔ ایتھن والوں نے سکندر کو کافی تعداد میں جہاز نہیں دیے تھے مبادا یہی بحری طاقت ان کے خلاف استعمال نہ ہو۔ آخر سکندر اعظم یورپ کی آخری سرحد پر آپہنچا۔

## دریائے گرانیک پر ایرانیوں اور یونانیوں کی جنگ ۳۳۴ ق م

شاہ ایران یہ چاہتا تھا کہ لیڈیہ، فرگیہ اور کاپاڈوکیہ کے ایرانی سردار ہیلس پانٹ کے ساحل پر جمع ہو جائیں اور سکندر کو سرزمین ایشیا میں پاؤں نہ رکھنے دیں لیکن وہ دیر سے پہنچے۔ اس وقت ممنون نے یہ تجویز پیش کی کہ اب صرف یہی چارہ کار ہے کہ شہر اور دیہات جلا دیے جائیں اور راستے میں سکندر کو جو رسد مل سکتی ہے اسے ضائع کر دیا جائے۔ دوسری طرف یورپ میں محاذ جنگ کھولا جائے اور ایران کی بری اور بحری فوجیں مقدونیہ میں پہنچا دی جائیں۔ لیکن ایرانی

---

۱۔ پلوٹارک، مشاہیر یونان و روما: ۱۱۱

سرداروں نے ممنون کی تجاویز سے اتفاق نہ کیا۔ بالآخر یہ فیصلہ ہوا کہ دریائے گرانیک کے کنارے صف آرائی کریں جو ایشیائے کوچک کا مشہور دریا ہے اور بحیرۂ مارمورا میں جا گرتا ہے۔ چنانچہ دریا کے ایک کنارے پر ایرانی فوجیں آگئیں اور دوسرے کنارے پر مقدونی فوجیں خیمہ زن ہوئیں۔ دو متحارب طاقتوں کے درمیان اب صرف دریا حائل تھا۔ ایرانی منتظر تھے کہ دشمن دریا کو عبور کرے۔ کہا جاتا ہے دریا بہت گہرا تھا۔ دوسرے کنارے کی ڈھلان بڑی ناہموار تھی۔ ساری فوج کا اس پر ایک دم چڑھنا آسان بات نہ تھی۔ سکندر[1] کے جرنیل پارمینو نے مشورہ دیا آج دیر ہو چکی ہے کل علی الصباح پیش قدمی کی جائے تو مناسب ہوگا۔ سکندر نے جواب دیا پارمینو! دریائے گرانیک سے ڈرنا درۂ دانیال کی توہین ہے جسے ہم نے بلا تامل عبور کر لیا تھا۔ آخر وہ تیرہ سوار دستے ساتھ لے کر دریا میں کود پڑا۔ سامنے سے ایرانیوں کا جم غفیر ان پر تیروں کی بوچھاڑ کر رہا تھا۔ ادھر پانی کا بہاؤ تیز تھا اور بڑھنے نہ دیتا تھا۔ سکندر راستہ نکالنے پر اڑ گیا اور سخت جدوجہد کرکے کنارے پر پہنچ گیا۔ کچھ فوج دریا کو عبور کر چکی تھی کچھ دریا میں تھی کہ ایرانی ٹوٹ پڑے۔ سکندر کو اتنی مہلت نہ ملی کہ وہ صف آرائی کر سکتا۔ ایرانیوں کے نعروں کا شور قیامت برپا کر رہا تھا اور نیزے تانے ہوئے ایک ایک سوار ایک ایک سوار پر آگرا۔ سکندر کا نیزہ لڑتے لڑتے ٹوٹ گیا تو اس نے دوسرا نیزہ لے کر داریوش کے داماد مہرداد ([illegible]) پر اس زور سے حملہ کیا کہ وہ گھوڑے سے نیچے آگرا۔ اسی اثنا میں رزاسس نے سکندر پر حملہ کیا اور اس کا نیزہ سکندر کی خود سے گزر کر اس کے شانے میں آ لگا۔ پیچھے سے لیڈیہ کے ایرانی حاکم سپہرداد نے خنجر سے سکندر پر حملہ کیا لیکن کلیتوس مقدونی نے تلوار کے وار سے سپہرداد کا ہاتھ قطع کر دیا۔ اس پر سپہرداد کے بھائیوں نے سکندر پر تیروں کی بوچھاڑ کر دی لیکن وہ مقابلہ کرتا رہا اتنے میں سکندر کی اور سوار فوج بھی آپہنچی اور تازہ دم مقدونی ایرانی لشکر پر

---

۱ - پلوٹارک: مشاہیر یونان و روما ۱۱۲

ٹوٹ پڑے جس سے ایرانیوں کی صفیں درہم برہم ہوگئیں۔ جنگ میں ایران کے کئی نامور سردار کام آئے اور ان کی سوار فوج نے راہ فرار اختیار کی۔ پھر پیادہ فوج آگے بڑھی لیکن وہ بھی زیادہ دیر مقدونیوں کے سامنے نہ ٹھہر سکی۔

اکثر مورخین کا اتفاق ہے کہ ایرانیوں نے اس جنگ میں بڑی جان نثاری دکھائی اور جب تک ایک ایک سردار نے جان نہ دے دی مقدونی لشکر کو فتح نہ ہو سکی۔ فریگیہ کے سردار نے شکست کی خبر سنی تو اپنا خنجر سینے میں بھونک کر خودکشی کر لی۔

## جنگِ گرانیک کے اثرات

اس جنگ میں ایشیائے کوچک کے ایرانی مقبوضات کے تمام والی کام آئے تھے اس لیے وہاں کے باشندوں نے یکے بعد دیگرے اطاعت اختیار کر لی۔ سکندر نے اپنے سالار کالاس کو وہاں کا حاکم مقرر کیا۔ اس کے بعد اس نے لیڈیہ کے شہر سارد کا رُخ کیا جہاں کا والی شہرداد تھا۔ اس کے قائم مقام مترین نے نہایت بزدلی دکھائی اور رؤسائے شہر کو ساتھ لے کر سکندر کے استقبال کو آیا اور شہر اور شہر کے خزانے اس کے حوالے کر دیے۔

شہر سارد پر قبضہ سکندر کے لیے بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ یہاں کا قلعہ بہت مستحکم تھا اس کے ارد گرد ناقابلِ تسخیر تین فصیلیں تھیں یہاں اگر ایرانی فوجیں متحد ہو جاتیں تو محاصرہ بہت طول پکڑتا۔ یہاں کے والی شہرداد نے ایرانی حکومت کی کمزوری کی وجہ سے تین اہم اختیارات اپنے ہاتھ میں لے رکھے تھے، وہی والی تھا، وہی فوجوں کا سپہ سالار تھا اور وہی دبیرِ اعلیٰ تھا۔ سکندر نے یہ تینوں اہم اختیارات الگ الگ کر کے مختلف افسروں کے سپرد کر دیے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سکندر نے اپنے تسلط کو مستقل کرنا چاہا تھا۔

گرانیک کی جنگ میں جو یونانی کام آئے ان کی قربانی کی یادگار قائم کرنے کے لیے سکندر نے حکم دیا کہ ان کے مجسمے مقدونیہ کے شہروں میں نصب کیے جائیں تاکہ اہلِ یونان

کو معلوم ہو سکے کہ جن لوگوں نے یونان کے لیے جانیں دی ہیں، یونان انھیں فراموش نہیں کر سکتا۔ اس نے مالِ غنیمت کا بہت سا سازوسامان مختلف ریاستوں میں بھجوایا۔ تین سو زرہ بکتر اہلِ ایتھنز کو بھجوائے اور ہر ایک پر یہ کندہ کرایا کہ یہ سکندر پسرِ فیلقوس اور یونانیوں نے جن میں لاسدیمونی شامل نہ تھے ایشیا میں بسنے والے ملیچھوں سے لڑائی میں چھینے تھے۔

## دوسرے ایرانی مقبوضات

سارد پر قبضہ ہونے کے بعد سکندر اب ایشیائے کوچک کے دوسرے ایرانی مقبوضات کی طرف رجوع کرنا چاہتا تھا کہ اپنے پاؤں مضبوطی سے جما لے اور پھر اطمینان سے مشرق کی طرف بڑھے۔ افسس کے حاکم نے خود ہی سرِ تسلیم خم کر لیا۔ ملی تس (Miletus) کافی مستحکم شہر تھا۔ گرانیک کے میدان سے جو فوج بچی کھچی نکلی تھی وہ ملی تس میں ڈیرے ڈالے پڑی تھی۔ سکندر نے ملی تس کا محاصرہ کر لیا۔ یہاں کے لوگ حوصلہ مند تھے کیونکہ ممنون نے مزید فوج شہر کی حفاظت کے لیے بھیج دی تھی۔ یہاں کی فوج نے ابتدائی حملوں کا بہادری سے جواب دیا آخر سکندر نے دیوار کوب مشینوں سے دیواروں میں شگاف کر دیے اور مقدونی لشکر قلعہ میں داخل ہو گیا۔ شہر میں بہت لوٹ مار ہوئی اور اکثر اہالیِ شہر اسیر ہوئے لیکن ان میں جس قدر یونانی تھے انھیں آزاد کر دیا گیا بلکہ انھیں سکندر نے اپنی فوج میں شامل کر لیا اور غیر یونانیوں کو غلام بنا کر شہر بہ شہر فروخت کر دیا۔

## ہالی کارناسس کی تسخیر

ملی تس کی فتح کے بعد اب یونانی فوج کا ہدف ہالی کارناسس تھا جو ایرانی مقبوضہ کاریہ کا مشہور شہر تھا۔ اس کے قدرتی محلِ وقوع نے اسے نہایت محفوظ مقام بنا دیا تھا۔ اس کے علاوہ دو نہایت مستحکم قلعے بھی تھے۔ یہ شہر ممنون کا صدر مقام تھا جو داربوش کی طرف سے بحری

---

۱۔ ایران باستان: حسن پیرنیا: جلد دوم: ۱۲۶۵

مقامات کا والی تھا۔ اور ایران کا بحری بیڑا اس کے ماتحت تھا۔ ممنون نے اس کے استحکام کے لیے غیر معمولی اقدامات کیے ہوئے تھے۔ اس لیے ہالی کارناسس کو مسخر کرنا آسان نہ تھا۔

ہالی کارناسس کے اردگرد ایک بہت بڑی خندق بھی تھی جس کی چوڑائی ۳۰ ہاتھ اور گہرائی ۱۵ ہاتھ تھی۔ مقدونیوں کے لیے اس خندق کو عبور کرنا بہت دشوار تھا۔ چنانچہ اس خندق کو پُر کرنے کا فیصلہ ہوا اور نہایت عرق ریزی سے انھوں نے خندق کو پُر کر دیا۔ پھر دیوار کوب مشینوں کے ذریعے قلعہ کی دیواروں میں شگاف ڈال دیے۔ مقدونی لشکر نے قلعے میں داخل ہونا چاہا لیکن ممنون کی موجودگی کی وجہ سے ایرانی لشکر قوی دل تھا اور تازہ دم فوج کی کمک بھی بدستور مل رہی تھی۔ اس لیے انھوں نے قلعہ کی حفاظت کے لیے پُرزور مدافعت کی۔ دن بھر نہایت خونریز لڑائی ہوئی لیکن قلعہ فتح نہ ہو سکا۔ رات کے وقت ممنون مقدونی پاسبانوں کو غافل پا کر قلعہ سے باہر آیا اور دشمن نے قلعہ کوبی اور محاصرے کے لیے جو تعمیرات تیار کی تھیں انھیں آگ لگا دی۔ اس موقع پر شدید لڑائی ہوئی جس میں طرفین کا بہت جانی نقصان ہوا۔ آخر ممنون نے امرائے لشکر سے مشورہ کرنے کے بعد یہی مناسب سمجھا کہ شہر کو آگ لگا دے اور خود فوج سمیت دو مضبوط قلعوں میں پناہ گزین ہو جائے۔ اس لڑائی میں سکندر کے سپاہی کثیر تعداد میں کام آئے تھے اس لیے اس نے ان قلعوں کو مسخر کرنے کا ارادہ ملتوی کر دیا۔ ہالی کارناسس سے سکندر نے اپنے شادی شدہ سپاہیوں کو رخصت دی اور ان کو کہا گیا کہ موسم بہار میں واپس آجائیں اور زیادہ سے زیادہ رنگروٹ ہمراہ لائیں۔

سکندر اب لشکر لیے ساحل سمندر کے ساتھ ساتھ آگے بڑھا اور لیسیا اور پمفیلیا کے متعدد شہروں کو مسخر کر لیا تاکہ ان مقامات سے ایران کو بحری امداد نہ مل سکے۔ اس مہم سے فارغ ہو کر سکندر پھر شمالی جانب پسڈیا (Pisidia) کی طرف بڑھا جہاں اسے پہاڑی قبائل کا سامنا کرنا پڑا۔ ان قبائل کو پسپا کر کے سکندر نے فریگیہ کا رخ کیا اور اسے مسخر کر کے وہاں اپنا نظام حکومت قائم کیا۔ فریگیہ کے دارالسلطنت گورڈیم میں وہ سپاہی جو رخصت

پر گئے ہوئے تھے مع نئے رنگروٹوں کے چار ہزار کی تعداد میں لشکر سے آملے ۔

گورڈیم میں سکندر کو ایک پیشین گوئی لے آئی تھی۔ پیشین گوئی یہ تھی کہ "گورڈیئس دیوتا کے رتھ کے رسے جو شخص کھول لے گا ایشیا کا تاج اسی کے سر پر رکھا جائے گا۔" سکندر توہم پرست تھا وہ گرہیں کھولنا چاہتا تھا۔ گرہیں کھولنے کے لیے رتھ کی طرف بڑھا۔ مقدونی اور یونانی یہ دیکھنے کے لیے کہ سکندر گرہیں کھولنے میں کامیاب ہوتا ہے یا نہیں اس کے ارد گرد جمع ہو گئے۔ رتھ کا جوا کچھ اس طرح باندھا گیا تھا کہ اس کا سرا نہیں ملتا تھا۔ آخر سکندر نے تلوار سے گرہیں کاٹ دیں۔[۱]

## ممنون کی وفات

سکندر ساحل سمندر کے تمام علاقے فتح کر چکا تو ممنون نے باقی فوج کو جمع کیا اور یہ منصوبہ بنایا کہ مقدونیہ اور یونان میں محاذِ جنگ قائم کیے جائیں تاکہ ایشیا پر مقدونی لشکر کا دباؤ کم ہو جائے۔ چنانچہ اس نے کیوس ( Chios ) پر حملہ کر کے اسے مسخر کر لیا۔ اس کے بعد اس نے جزیرۂ لس بُس کا رخ کیا اور اس جزیرہ کے تمام مشہور شہر سوائے مِٹی لین ( Mytilene ) کے فتح کر لیے۔ اب وہ مِٹی لین کی طرف متوجہ ہوا لیکن زندگی نے ساتھ نہ دیا راستے ہی میں بیمار ہو گیا اور کچھ عرصہ صاحبِ فراش رہ کر فوت ہو گیا ( ۳۳۳ ق م ) اس کی وفات سے شاہِ ایران کو ناقابلِ تلافی نقصان ہوا ۔

سکندر نے آگے بڑھنے سے پہلے یہ مناسب سمجھا کہ لس بُس جزیرے میں جہاں جہاں ایران کے فوجی دستے موجود ہیں، انھیں نکال باہر کیا جائے تاکہ یونان میں کوئی فتنہ سر نہ اٹھانے پائے چنانچہ اس نے ایک سپہ سالار کو فوج دے کر جزیرے میں بھیجا اور ایران کے فوجی دستوں کو ٹھکانے لگا دیا۔

---

۱- مشاہیر یونان و روما: ۱۱۵

## کیلیکیہ کے پُل سے سکندر کا عبور

ممنون کی موت کو فالِ نیک سمجھ کر سکندر نے کیلیکیہ ( Cilicia ) کا رُخ کیا۔ یہ شہر پُل سے تقریباً ڈیڑھ فرسنگ کے فاصلے پر تھا جس کو پار کر کے شہر میں داخل ہوتے تھے۔ پُل بہت تنگ تھا اور چار آدمی مل کر بمشکل اس پر سے گزر سکتے تھے۔ یہاں کا حاکم ارسان تھا جسے دربار ایران نے متعین کیا ہوا تھا۔ ارسان نے پُل کی حفاظت کرنے کی بجائے شہر کو آگ لگا کر اسے ویرانے میں تبدیل کر دیا تاکہ سکندر یہاں سے رسد وغیرہ حاصل نہ کر سکے۔

## سکندر کی بیماری

یہاں ایک چشمہ تھا جو چشمہ رسید نُوس کے نام سے موسوم تھا۔ اس کا پانی پہاڑ کی بلند چوٹی سے نیچے گرتا تھا۔ اردگرد سرسبز درخت اُگے تھے۔ اس کا پانی گرمیوں میں بھی نہایت سرد ہوتا تھا۔ سکندر نے شدتِ گرما کی وجہ سے چاہا کہ اس چشمے میں نہالے۔ چشمے میں اترتے ہی وہ بے ہوش ہوگیا۔ ملازموں نے اسے باہر نکالا تو اس پر موت کا سکوت طاری تھا۔ مرض کا شدید حملہ ہوا تھا۔ اس ناگہانی حادثے سے سکندر کے ساتھیوں کو سخت صدمہ ہوا۔ اب وہ اس کی زندگی سے ناامید ہو رہے تھے۔

سکندر کی بیماری نے طول کھینچا۔ طبیبوں کو سخت پریشانی تھی۔ کوئی دوا کارگر نہ ہوتی تھی۔ آخر جب حالت نازک ہوگئی تو حکیم فیلقوس نے ایک دوا تیار کی یہ دوا سخت تیز تھی اور خطرے سے خالی نہ تھی۔ اس کے دو ہی نتیجے ہو سکتے تھے، صحت یا موت۔ ٹھیک[1] اسی وقت مقدونی سپہ سالار پارمینو نے سکندر کو ایک رقعہ لکھا کہ "فیلقوس سے خبردار رہنا۔ یہ شخص دارا سے مل گیا ہے اور زرِ کثیر کے لالچ میں تمہاری جان لینے پر آمادہ ہے۔" اس رقعے کو پڑھ کر سکندر نے اسے تکیے کے نیچے رکھ دیا۔ اتنے میں فیلقوس دوا بنا کر لایا۔ سکندر نے بڑے اطمینان سے دوا پینی شروع کی اور ساتھ ہی پارمینو کا خط نکال کر فیلقوس کے ہاتھ میں دیدیا۔ یہ منظر بھی دیکھنے کے لائق ہوگا کہ

---

۱۔ آریان بحوالہ ایران باستان: ۱۲۸۹

ادھر سکندر دوائی پی رہا ہے جس کے متعلق سکندر کو محتاط رہنے کی اطلاع دی گئی ہے اور ادھر فیلقوس اس اطلاع کو پڑھ رہا ہے۔ دونوں نے ایک دوسرے کو دیکھا مگر مختلف جذبات کے ساتھ۔

بہرحال تقدیر کو یہ منظور نہ تھا کہ ایک عظیم فاتح جو ایشیا کو فتح کرنے کے ارادے سے مقدونیہ سے چلا تھا اب ایشیا کے دروازے پر پہنچ کر دم توڑ دے۔ آخر فیلقوس کی دوا سے اُٹھ بیٹھا اور قدرت کا منشا پورا ہو کر رہا۔

## سکندر اور دارپوش ایسوس کے میدان میں

سکندر کی فتوحات روز بروز بڑھ رہی تھیں لیکن ابھی تک ایسی کوئی لڑائی نہ ہوئی تھی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یونانی لشکر کا مقابلہ اب ایرانیوں کے بس کی بات نہیں۔ ایسی لڑائی ایسوس (Issus) کے میدان میں ہوئی (۳۳۳ ق م)۔

ایسوس کیلیکیہ کا بڑا اہم شہر تھا۔ دارپوش ہر قیمت پر اس کی حفاظت کرنی چاہتا تھا۔ دارپوش کی فوج میں ایک مقدونی آمین تاس ملازم تھا۔ اس نے دارپوش کو مشورہ[۱] دیا کہ وہ پہاڑیوں او رتنگ میدانوں[۱] میں اپنی فوج کو نہ لے جائے کیونکہ فوج کی تعداد خواہ کتنی ہی زیادہ ہو قلیل التعداد دشمن کو ایسے مقامات پر مغلوب کر لینا آسان نہیں۔ دارپوش نے اس مشورے کو درخور اعتنا نہ سمجھا اور کیلیکیہ کی طرف کوچ کیا۔ اور سکندر کے عقب میں یعنی ایسوس آپہنچا۔ سکندر کو اطلاع ملی تو اس نے لشکر کے سالاروں کو جمع کیا اور کہا جنگ کا دیوتا تمہارے ساتھ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دارپوش کے لاتعداد لشکر کو ایک تنگ میدان میں لے آیا ہے جو پہاڑ اور سمندر کے درمیان واقع ہے۔ یہاں ایرانی لشکر کی کثرت کام نہ دے سکے گی۔

سکندر ایسوس پہنچ گیا۔ اس کی انتہائی آرزو تھی کہ کسی تنگ میدان میں ایرانی لشکر سے سامنا ہو

---

۱۔ آریان بحوالہ ایران باستان

آخر اس کی آرزو پوری ہو گئی۔ لیکن وہ انتہائی فکرمند اور بے چین تھا۔ کیونکہ صرف ایک رات باقی تھی۔ صبح کو وہ جنگ ہونے والی تھی جس کے نتیجے پر سکندر کی قسمت کا فیصلہ تھا۔ ایشیا کا تاج پہنے گا یا ناکام رہ کر جان دیدے گا۔ اپنی فتوحات اسے ایک ایک کر کے یاد آتی تھیں لیکن یہ معلوم نہ تھا کہ کل فتح و ظفر کی نیم کس کے پرچم کو لہرائے گی۔

صبح طلوع ہوئی ایسوس کے میدان میں جس کے شمال میں پہاڑ اور جنوب میں خلیج سکندرون ہے، اور مسافت اس کی بمشکل دو میل ہو گی، یورپ اور ایشیا کے دو طاقتور لشکروں کا آمنا سامنا ہوا۔

سکندر اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر فوج کی صفوں کے سامنے آیا اور یہ پُرسوز اور جذباتی تقریر کی:

"ہم وطنو! یورپ میں تم نے جس مقام پر قدم رکھا فتح و نصرت نے تمہارا خیر مقدم کیا۔ اب تم ایشیا کی سرزمین میں آئے ہو۔ ایشیا اب تمہیں کامیابی کا تاج پہنانے کو تیار ہے۔ یہ ملک تراکیہ یا ایلیریہ نہیں کہ تم اپنی قوتوں کو پہاڑوں میں صرف کرتے رہو، یہ مشرقی دنیا ہے، جہاں کی سرزمینیں سرسبز اور جہاں کی دولت فراواں ہے۔ یہ دنیا اب تمہیں ورثے میں ملے گی۔ تمہیں یاد ہے کہ داریوش اعظم اور خشیارشا نے تم سے آب و خاک طلب کی تھی۔ ایرانیوں نے تمہارے معبدوں کی اینٹ سے اینٹ بجائی تھی، تمہارے آبا ؤ اجداد کی دولت لوٹی تھی۔ تمہاری تقدیر کا فیصلہ دربار ایران میں ہوا کرتا تھا۔ آگے بڑھو اور ان عورتوں کا زیور اتار لو۔" اس کا اشارہ ایرانی سرداروں کی طرف تھا جو گلے میں ہار زیب تن کیے ہوئے تھے۔[۱]

دونوں طرف سے حملے کے بگل بجنے لگے۔ ایرانیوں کے فلک شگاف نعروں سے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ زمین پر لرزہ طاری ہو گیا ہے۔ ایرانیوں کی تعداد چھ لاکھ بیان کی جاتی ہے۔ لیکن فوج کا بہت بڑا حصہ میدان جنگ میں گنجائش نہ ہو سکنے کی وجہ سے جنگ میں حصہ نہ لے سکا۔ تیروں کی بوچھاڑ اس طرح ہو رہی تھی جیسے فضا پر ٹڈی دل چھایا ہوا ہے۔ پھر نیزوں سے وار ہونے لگے پھر تلوار پر تلوار پڑنے لگی۔ میدان تنگ میں فوجوں کی کثرت تھی اس لیے کسی کا کوئی وار خالی نہ جاتا تھا۔ ہر سپاہی

---

۱۔ کنت کورث کتاب سوم: بحوالہ ایران باستان: جلد دوم: ۱۳۰۹

فتح کے خیال سے بڑھ بڑھ کر وار کر رہا تھا۔ داریوش کے بھائی نے دیکھا کہ سکندر داریوش کے رتھ کی طرف بڑھ رہا ہے تو اپنے سواروں سمیت سکندر پر حملہ کیا اور سکندر کے متعدد ساتھیوں کو مار گرایا۔ ادھر سکندر نے داریوش کے محافظوں کو تہ تیغ کیا۔ گھمسان کی جنگ جاری تھی۔ کشتوں کے پشتے لگ رہے تھے۔ داریوش کے رتھ کے گھوڑوں کو زخم آئے تو وہ بدک گئے۔ داریوش نے یہی مناسب سمجھا کہ میدان جنگ سے نکل جائے۔ چنانچہ ایک تازہ دم گھوڑے پر سوار ہو کر راہِ فرار اختیار کی اور فرات کو عبور کر کے ایران کی سرحد پر پہنچ گیا۔ ایرانی فوج میں بھگدڑ مچ گئی۔ کچھ پیادہ بھاگ رہے تھے کچھ دشمن کے تیروں اور نیزوں کا نشانہ بن رہے تھے۔ آخر فتح سکندر کی ہوئی کہا جاتا ہے کہ اس[1] جنگ میں ایرانی فوج کے ایک لاکھ سپاہی مارے گئے۔ لیکن بعض[2] مورخین اس تعداد کو بہت مبالغہ آمیز بتاتے ہیں۔

مقدونی لشکر نے ایرانیوں کی لشکر گاہ کو غارت کیا اور کروڑوں کا مالِ غنیمت سکندری فوج کے ہاتھ لگا۔ البتہ دارا کا خیمۂ شاہی جس میں پُرشکوہ ساز و سامان اور سونے چاندی کی افراط تھی انھوں نے سکندر کے لیے محفوظ کر دیا۔

سکندر[3] نے گھوڑے سے اترتے ہی اسلحہ اتارا اور یہ کہہ کر غسل خانے میں جانا چاہا کہ لاؤ اب لڑائی کا گرد و غبار داریوش کے حمام میں پاک کریں۔ یہاں اس نے سونے چاندی کے مٹکے، لوٹے اور عطردان دیکھے جو صنعت کاری کا نہایت عمدہ نمونہ تھے۔ پھر عُود و عنبر کی خوشبو سونگھی جس سے وہ مقام مہک رہا تھا۔ آخر وہ ایک وسیع اور بلند شامیانے کے نیچے آیا جس میں سیکڑوں زرق برق کرسیاں درباریوں کے لیے بچھی ہوئی تھیں۔ پلٹ کر اس نے ساتھیوں کی طرف دیکھ کر کہا بادشاہی اسی کا نام ہے۔" داریوش

---

۱۔ سائیکس، ہسٹری آف پرشیا: جلد دوم: ص ۲۵۲

۲۔ آر ڈبلیو راجرز: ہسٹری آف اینشنٹ پرشیا: ۲۹۰

۳۔ پلوتارک: مشاہیر یونان و روما: ۱۲۰

کی ملکہ اور دو بیٹیاں شاہی خیموں میں تھیں جن سے سکندر کمال احترام سے پیش آیا اور ان کی حفاظت کے لیے خاص قابلِ اعتماد مقدونی افسر مقرر کیے۔

فتح کے دوسرے دن سکندر نے جنگ میں نمایاں کام کرنے والوں کو دل کھول کر داد دی اور ان پر انعام و اکرام کی بارش کی۔ زخمیوں کے دلوں پر ہمدردی کی مرہم رکھی۔ اور مرنے والوں کو شاہانہ اعزاز سے الوداع کہی۔

سکندر کی فتح نے ایران کو اب صرف اپنے پہاڑوں تک محدود کر دیا۔ اس سے یونان کی عزت کو چار چاند لگے۔ اور حکومتِ ایران کے حوصلے پست ہو گئے۔

## تسخیرِ شام

سکندر نے اپنے جرنیل پارمینو کو تسلی کی سوار فوج دے کر دمشق بھیجا کہ وہاں جو خزانہ داریوش نے بھیج دیا تھا اسے اپنے تصرف میں لے لے۔ اس نے دمشق کو مسخر کر لیا اور خزانہ شاہی پر قابو پا لیا۔ اس کے بعد وہ شام کی طرف متوجہ ہوا جس کی حدود مصر سے عرب تک پھیلی ہوئی تھیں۔ اہلِ شام نے دمشق کی تسخیر کی خبر سنی تو شام کے تمام علاقوں کے سرداروں نے سکندر کی اطاعت اختیار کر لی۔

## فینیقیہ کی طرف پیش قدمی

دمشق فتح ہوا اور شام کے تمام علاقوں کے سرداروں نے جو شاہ ایران کی طرف سے مقرر کیے گئے تھے اطاعت اختیار کر لی تو سکندر ۳۳۲ ق م میں بحیرۂ روم کے ساحل کے ساتھ ساتھ فینیقیہ کی طرف بڑھا جو داریوش کی بحری طاقت کا مرکز تھا۔ داریوش اس وقت بابل میں تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ سکندر کے ساتھ سفارتی تعلقات قائم کرے اس لیے ایک مراسلہ دے کر اپنا سفیر سکندر کے پاس بھیجا۔ اس میں دوستانہ روابط قائم کرنے کی تجویز پیش کی اور اس کی والدہ، ملکہ اور دو لڑکیوں کو واپس بھیج دینے کی استدعا کی۔ مراسلے میں ایران و مقدونیہ کی قدیم دوستی کا ذکر کیا اور یہ بھی لکھا کہ طوکانہ روابط قائم کرنے کی خواہش ایک بادشاہ، بادشاہ ہی سے کر سکتا ہے۔ یہ ایک پُر وقار خواہش تھی اور ایک

پُر وقار انداز میں اس کا اظہار کیا گیا تھا۔ سکندر نے اس کے جواب میں غرور و نخوت سے بھرا ہوا جواب اپنے سفیر کے ہاتھ بھیجا۔ خط کا مضمون حسب ذیل ہے۔

"تمہارے[1] اباؤ اجداد مقدونیہ اور یونان میں غارت گری کرتے رہے حالانکہ کسی نے تمھیں آزار نہیں پہنچایا تھا۔ تم نے میرے باپ کے مخالفین کو کمک بھیجی۔ تم نے سازشیوں کو ابھار کر میرے باپ کو قتل کرایا۔ اور اس کے متعلق لوگوں کو خط لکھ لکھ کر فخر کا اظہار کیا۔ ایرانی آئین کو بالائے طاق رکھ کر تم نے ایران کا تخت و تاج حاصل کیا اور خود اپنی رعایا پر ظلم کیے۔ تم نے میرے خلاف جنگ کرنے کے لیے یونانیوں کو رشوت دی۔ تم نے چاہا کہ یونان کے امن و امان کو تباہ کر دو جو میری وجہ سے اہل یونان کو حاصل ہوا۔ میں نے تمہارے خلاف تلوار اٹھائی ہے کیونکہ تم نے عداوت کا آغاز کیا ہے۔ اب میں نے تمھارے جرنیلوں پر فتح پالی ہے اور تمھاری مملکت کے اہم ترین علاقوں کو روندا ہے تو تم مصالحت کا ہاتھ بڑھاتے ہو۔ تمھاری مملکت پر دیوتاؤں نے مجھے اختیار دیا ہے۔ ایشیا کا مالک اب میں ہوں۔ تم میرے پاس آ کر خراج عقیدت ادا کرنے کی خواہش کا اظہار کرو۔ اگر تمھیں یہ خدشہ ہو کہ تمھارے ساتھ ناروا سلوک کیا جائے گا تو تم اپنے رفقا کو میرے پاس بھیجو تاکہ میں ان سے عہد و پیمان کروں۔ اس کے بعد تم میرے دربار میں چلے آنا اور اپنی ماں، بیوی اور دو لڑکیوں کی رہائی یا کسی اور بات کے لیے استدعا کرنا۔ تمھاری یہ استدعا قبول کر لی جائے گی اور جو بھی انصاف کا تقاضا ہو گا اس پر عمل کیا جائے گا۔ آئندہ مجھے جو مراسلہ بھیجو تو یہ سمجھ کر بھیجنا کہ میں ایشیا کا بادشاہ ہوں۔ مجھے برابر کا حکمران سمجھ کر خط نہ بھیجنا۔ اگر میرے ایشیا کا بادشاہ ہونے میں ابھی کچھ شبہ ہے تو ٹھہرو میرے ساتھ جنگ کرو۔ فرار اختیار نہ کرنا کیونکہ تم جہاں بھی جاؤ گے میں تمھارے پیچھے آؤں گا۔"

## صور کی تسخیر

فینیقیہ کا ایک اہم ترین شہر صور (Tyre) ایک جزیرے پر واقع تھا۔ اس کے ارد

---

۱۔ کرنٹ کورث بحوالہ ایران باستان: ۱۳۱۲

گرد بہت اونچی دیواریں تھیں۔ یہاں "ملکارت" دیوتا کا مجسمہ تھا جسے سکندر اپنے بزرگوں میں سے سمجھتا تھا۔ اس نے صور کے حکمران سے دیوتا کے حضور عقیدت پیش کرنے کی اجازت چاہی لیکن وہ رضامند نہ ہوا۔ اس نے پیغام بھیجا کہ حکومت صور غیر جانبدار ہے۔ اس شہر میں وہ نہ ایرانیوں کو داخل ہونے کی اجازت دے گا نہ یونانیوں کو۔ سکندر نے یہ جواب سن کر شہر کا محاصرہ کر لیا۔ محاصرہ سات ماہ تک جاری رہا اور تیز رفتار فاتح کو یہاں بہت دیر انتظار کرنا پڑا۔ یہاں سکندر کے انجینئروں نے پانی کی تہہ سے اٹھا کر ایک بہت بڑا مچان بنایا جس کی تعمیر میں اہل صور نے طرح طرح کی رکاوٹیں ڈالیں۔ سکندر نے آس پاس سے جہاز فراہم کیے یہاں تک کہ ایران کا بحری بیڑا بھی حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا اور ۲۲۰ جنگی جہازوں کے ذریعے صور کی مکمل ناکہ بندی کر دی اور دیوار کوب مشینوں سے شہر کی دیواروں میں شگاف کر دیے۔ سکندر شہر میں داخل ہوگیا۔ اور قتلِ عام کا حکم دیا۔ آٹھ ہزار شہری قتل ہوئے اور بقول آریان تیرہ ہزار غلام بنا کر بردہ فروشوں کے حوالے کر دیے گئے (۳۳۲ ق م)۔

صُور کے محاصرے کے دوران دارپوش نے پھر اپنا سفیر سکندر کے پاس بھیجا اور اب کی دفعہ اس نے یہ استدعا کی کہ اس کی بیٹی سے سکندر شادی کر لے اور خاندان کے دوسرے افراد کو واپس کر دے۔ نیز یہ بھی کہلایا کہ فرات سے اُدھر سے علاقوں پر سکندر کا حق تسلیم کر لیا جائے گا۔

سکندر نے داریوش کی پیش کش کا ذکر اپنے مشیروں سے کیا۔ پارمینو نے یہ رائے ظاہر کی کہ اگر میں سکندر ہوتا تو ان شرائط کو قبول کر لیتا اور خطرات کا خاتمہ کر کے امن و امان قائم کرتا۔ سکندر بولا اگر میں پارمینو ہوتا تو میں بھی یہی رائے دیتا۔ لیکن میں سکندر ہوں اس لیے میرا جواب مختلف ہے۔ غرض سکندر نے داریوش کو یہ جواب دیا کہ اگر وہ اپنے آپ کو اس کے حوالے کر دے تو اس سے ہر قسم کی مروّت کی جائے گی۔ اور اگر یہ نہیں تو وہ اس کا تعاقب کرے گا اور جہاں وہ ہوگا وہاں پہنچے گا۔

اسی زمانے میں دارا کی بیوی فوت ہو گئی تو سکندر[1] نے رنج و الم کا اظہار کیا کہ رحم کرنے کا ایک موقع کم ہو گیا۔ بہر حال اس کی تلافی سکندر نے اس طرح کی کہ اس کی تجہیز و تکفین شاہانہ تزک و احتشام سے کی گئی۔

سکندر تباہ حال صُور سے نکل کر جنوبی طرف بڑھا۔ اور جہاں جہاں سے گزرا لوگوں نے سر اطاعت خم کیا۔ یہاں تک کہ سکندر غزہ پہنچ گیا۔ غزہ، صور سے ۱۵۰ میل کے فاصلے پر ہے اور فلسطین کے بڑے شہروں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ غزہ کا حاکم ایک خواجہ سرا باطیس تھا جسے شاہِ ایران نے مقرر کیا تھا۔ اس نے اطاعت سے روگردانی کی تو سکندر نے شہر کا محاصرہ کر لیا جو دو ماہ تک جاری رہا۔ غزہ کی تسخیر کے لیے ایک بہت اونچا اور چوڑا مچان بنانا پڑا جس پر سے دیوار کوب مشینوں کے ذریعے دیواروں میں شگاف پیدا کیے گئے۔ اور سکندر لشکر سمیت شہر میں داخل ہوا۔ یہاں بھی اس نے قتل عام کرایا۔ باطیس سے سرکشی کا سخت انتقام لیا گیا۔ گھوڑا گاڑی کے ساتھ باندھ کر فصیل کے اردگرد اسے گھسیٹا گیا۔ یہاں غزہ کے قدیم خزانے سکندر کے ہاتھ لگے اور اس کی وجہ سے ایک بحری مرکز بھی سکندر کو مل گیا۔

اس پیش قدمی سے شام، فینیقیہ، فلسطین یا غرض کہ بیشتر ساحلی علاقہ سکندر کے تسلط میں آگیا۔ اب سکندر نے اس صحرا میں قدم رکھا جو مصر تک پھیلا ہوا ہے۔ یہ پورا علاقہ ایرانی مملکت میں شامل تھا۔ اہل مصر دل سے ایرانیوں سے خوش نہ تھے۔ سکندر کی آمد سے انھیں امید ہوئی کہ وہ ایران کے چنگل سے رہائی پالیں گے۔ چنانچہ انھوں نے پیلیوزیم اور منفس ایسے مشہور شہروں کے دروازے سکندر کے لیے کھول دیے۔ پھر پورے مصر نے اطاعت اختیار کر لی۔ سکندر نے کورش اعظم کی پیروی کرتے ہوئے مصری عبادت خانوں کا پورا پورا احترام کر کے اہل مصر کی تالیف قلوب کی۔ اپنی آمد کی یاد میں ایک نیا شہر بسایا جو سکندریہ کے نام سے موسوم ہوا۔ یہاں سکندر

---

۱۔ پلوٹارک: مشاہیر یونان ورو ما: ۱۳۳

نے اپنی طرف سے ایک مصری حاکم مقرر کیا اور خود واپس صور آیا اور قلب ایران تک پہنچنے کی تیاریوں میں مصروف ہوگیا۔

## داریوش کی جنگی تیاریاں

داریوش نے یہ دیکھ کر کہ مصالحت کا ہاتھ سکندر کی طرف بڑھانے کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا تو اس نے سمجھ لیا کہ اب جنگ کے سوا کوئی چارہ نہیں اس لیے وہ جنگی تیاریوں میں مصروف ہوگیا۔ سرداروں کو بابل بلوایا۔ باختر کے والی بسوس کو حکم دیا کہ لشکر لے کر بابل پہنچ جائے۔ اسے خیال تھا کہ سکندر کو بہتر اسلحہ ہونے کی وجہ سے فتح ہوئی تھی اس لیے اسلحہ کی تیاری پر اس نے خاص طور سے بہت توجہ دی۔ تیر اور نیزے گلی کوچوں میں بننے لگے۔ دوسو جنگی رتھ بھی تیار کرائے گئے۔ ایران کی عزت بچانے کے لیے لاتعداد لشکر جمع ہوا۔ یہ لشکر کلاہ قدیم کے میدان سے گزر کر نینوا کے میدان میں پہنچا اور اربیل کے مقام پر خیمہ زن ہوا۔ یہ ایک وسیع میدان تھا جو داریوش نے محض اس لیے منتخب کیا کہ ایران کے لشکر جرار کو مردانگی کے جوہر دکھانے کے لیے کھلی جگہ میسر آسکے۔

یہاں داریوش نے سکندر کی آمد آمد کی خبر سنی تو اپنے ایک سردار ساترویات کو ایک ہزار سوار دے کر بھیجا۔ پھر ایک اور سردار مازہ کو چھ ہزار سپاہی دے کر روانہ کیا کہ مقدونی لشکر کو فرات عبور نہ کرنے دے اور بین النہرین کے میدانوں کو غارت کر دے۔ تاکہ مقدونی لشکر رسد حاصل نہ کر سکے۔

## سکندر بین النہرین میں

سکندر کو خبر ملی کہ داریوش نے کثیر تعداد میں لشکر تیار کر لیا ہے۔ اسے یقین تو نہیں آتا تھا کہ ایسوس کی شکست کے بعد داریوش کوئی بڑا لشکر تیار کر سکتا ہے۔ بہرحال وہ فینیقیہ سے روانہ ہوا اور گیارہ دن کی مسافت طے کر کے دریائے فرات کے کنارے پہنچ گیا۔ یہاں اس نے پل تعمیر کرایا اور بلامقابلہ فرات کو عبور کر لیا۔ ایرانی سردار مازہ کو، جو سکندر کو روکنے پر مامور کیا گیا تھا، جنگ کرنے

کا حوصلہ نہ ہوا اور پیچھے ہٹ گیا۔ فرات کو عبور کرنے کے بعد اب اسے دریائے دجلہ عبور کرنا تھا لیکن دجلہ کی طرف جانا اس نے مناسب نہ سمجھا کیونکہ ایرانیوں نے فصلیں جلا ڈالی تھیں اور علاقہ سخت گرم تھا اس لیے وہ دریائے فرات کے ساتھ ساتھ شمالی طرف بڑھتا گیا یہاں تک کہ آرمینیہ کے پہاڑوں کے قریب آپہنچا۔ وہاں سے مشرق کا رخ کر کے دریائے دجلہ کو عبور کر لیا اور گوگمل میں قیام کیا جو نینوا کے کھنڈرات کے قریب واقع تھا۔ یہ مقام اربیل سے سات میل دور تھا۔ یہاں جو جنگ ہوئی اسے مورخین جنگ اربیل کہتے ہیں۔ بعض اسے گوگمل کا نام دیتے ہیں۔

**جنگِ اربیل ۳۳۱ ق م:** ایرانی مورخ حسن پیرنیا[1] رومی مورخ کنت کورٹ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اس مقام پر مقدونی لشکر پر وحشت سی طاری تھی۔ مقدونی سردار ہراساں تھے مبادا یہ فتوحات شکست میں نہ بدل جائیں۔ اگر مازہ ان پر حملہ کر دیتا جسے داریوش نے اس مقصد کے لیے مامور کیا تھا تو مقدونی لشکر کو پیچھے ہٹنا پڑتا۔ لیکن مازہ کو جب ایک بلند مقام ٹھہرنے کو ملا تو وہ اس بات سے مطمئن ہو گیا کہ سکندر نے اس پر حملہ نہیں کیا۔ سکندر اپنے ساتھیوں کے خوف وہراس سے آگاہ ہو چکا تھا۔ اس نے یہ کہہ کر ان کے حوصلے بندھائے کہ دشمن ابھی دور ہے وہ کہیں بھی تمھارے بڑھتے ہوئے قدم نہیں روک سکا وہ اب بھی تمھارے نیزوں کے آگے ٹھہر نہیں سکے گا۔" اگرچہ سکندر کی تقریر سن کر مقدونی لشکر نے اسلحہ ہاتھوں میں لے کر اوپر کو اٹھایا لیکن سکندر نے یہی مناسب سمجھا کہ رات خندقوں میں گزاری جائے جو لشکر نے حفاظت کے لیے کھودی تھیں۔ صبح کو مازہ پہاڑ کی بلند چوٹی کو چھوڑ کر داریوش کی طرف روانہ ہو گیا اور اس مقام پر سکندر کے سپاہی اٹھ آئے۔

دو متحارب لشکر ایک دوسرے سے سات میل دور خیمہ زن تھے۔ ان کے درمیان

---

۱۔ ایرانِ باستان: ۱۳۰۲

اگرچہ سلسلۂ کوہ حائل تھا لیکن ایرانی لشکر نشیب میں صاف صاف نظر آرہا تھا۔ سکندر جب پہاڑی راستہ طے کر کے آگے بڑھا تو اسے ایرانی لشکر حدِ نگاہ تک پھیلا ہوا نظر آیا۔ سپاہیوں کے زرہ بکتر چمک رہے تھے۔ ایرانی سردار اپنے اپنے لشکر کے سامنے گھوم پھر رہے تھے۔ سپاہیوں کے نعرے فضا میں گونج رہے تھے۔ گھوڑوں کے ہنہنانے کی آواز سے خوف و ہراس پیدا ہو رہا تھا۔ سکندر بھی فکرمند سا تھا۔ اس نے مشورے کے لیے مشیروں کو بلایا۔ پارمینو نے یہ رائے دی کہ رات کے وقت دشمنوں پر حملہ کر دینا چاہیے۔ دلیل یہ دی کہ ایرانی لشکر میں مختلف علاقوں کے لوگ جمع ہیں۔ ان کے تمدن جدا اور زبانیں مختلف ہیں۔ یک جہتی ان میں مفقود ہے اگر رات ہی رات میں حملہ کر دیا گیا تو ہمارے لشکر کی فتح یقینی ہو گی۔ لیکن اگر رات کو حملہ نہ کیا گیا تو صبح کے وقت مقدونیوں کو دیوہیکل سکائیوں، باختریوں اور لمبے بالوں والے وحشیوں سے سابقہ پڑے گا۔ اور ساتھ ہی یہ جگہ کیلیکیہ کے تنگ میدانوں کی طرح نہیں۔ یہاں ہمیں کھلے میدان میں دشمن کا سامنا کرنا ہو گا۔ دوسرے سرداروں نے بھی پارمینو کی رائے سے اتفاق کیا اور کہا فتح حاصل کرنے کی یہی صورت ہے کہ رات کے وقت دشمن پر حملہ کیا جائے۔ سکندر نے جواب دیا میں اس رائے سے متفق نہیں ہوں۔ میں راہزنوں کی طرح رات کی تاریکی سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہتا اور یہ کون جانتا ہے کہ ایرانی بھی رات کو غافل نہ ہوں اور کسی شبخون کے منتظر ہوں۔ اس لیے لڑائی کے لیے صبح ہی کا انتظار کرنا ہو گا۔ سکندر خود بھی متفکر تھا۔ اس نے اپنے پروہت کو بلایا اور اسے دعا پڑھنے کو کہا۔ پھر قربانی کی رسم ادا کی اور اپنے خیمے کو لوٹ آیا۔

دونوں لشکر رات بھر دشمن کے حملے کے منتظر رہے۔ صبح ہوتے ہی مقدونی لشکر کی صفیں کھڑی ہوئیں۔ ادھر داریوش کا لشکر آراستہ ہوا۔ داریوش نے لشکر کے درمیان میں جگہ لی۔ اس کے آس پاس شاہی خاندان کے افراد تھے۔ یونانی پیشہ ور سپاہیوں کی دو ڈویژنیں داریوش کے دائیں بائیں تھیں۔ سامنے پاسبان گھوڑوں اور ہاتھیوں پر سوار تھے۔ پچاس رتھیں تھیں جن کی چمک آنکھوں میں چکاچوند پیدا کر رہی تھی۔ دائیں اور بائیں بازوؤں میں مختلف علاقوں کے سپاہی متعین

تھے۔ لشکر کی تعداد کا اندازہ مورخین ایک لاکھ بتاتے ہیں۔ سکندر کے لشکر میں ۴۰ ہزار پیادہ فوج اور سات ہزار سوار تھے۔ بایاں بازو پارمن یُن کی کمان میں تھا۔ دائیں بازو کی کمان خود سکندر کر رہا تھا۔

دونوں لشکر ایک دوسرے پر حملہ کرنے کے لیے آگے بڑھے۔ نقارچیوں نے نقارے بجائے۔ نعروں سے فضا گونج اٹھی۔ ایرانیوں نے جنگ کا آغاز رتھوں کے ذریعے کیا جن میں مسلح نیزہ دار سوار تھے اور بڑے بڑے درانتے ان کے ساتھ نصب تھے۔ رتھوں کے ذریعے ایرانیوں نے دشمنوں پر بڑا شدید حملہ کیا۔ بعض رتھ سوار سپاہی مقدونی لشکر کی صفوں تک بھی پہنچ گئے اور ان کے سر کاٹ کر گرائے۔ نیزے سپروں پر پڑتے تو بڑی مہیب آوازیں نکلتی تھیں جن سے رتھوں کے گھوڑے بدک بدک جاتے تھے اور ایرانی لشکر میں انتشار پیدا کرنے کا سبب بنتے تھے۔ رفتہ رفتہ دونوں طرف سے لشکر حملہ کرتے، بڑھتے ایک دوسرے کے قریب ہوتے گئے۔ آخر دست بدست لڑائی شروع ہوئی۔ مقدونی لشکر کا دایاں بازو ایرانی لشکر کے بائیں بازو پر ٹوٹ پڑا، جس میں اب داریوش تھا۔ اس وقت داریوش کے اردگرد ایک ہزار ممتاز سوار تھے جن میں بیشتر اس کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ بڑی گھمسان کی لڑائی ہوئی۔ آخر مقدونی لشکر نے دباؤ ڈال کر ایرانی صفوں میں شگاف ڈال دیے۔ اتنے میں تیروں کی بوچھاڑ داریوش کے رتھوں کے گھوڑوں پر ہوئی۔ نیزوں نے بھی گھوڑوں کی ٹانگوں کو چھلنی کیا۔ گھوڑے گر پڑے۔ رتھ چلانے والا بھی نیزے کی ضرب سے نیچے آگرا۔ داریوش اب اپنے آپ کو بے بس پاتا تھا۔ اس نے پھر ایک مرتبہ اپنی جان بچانے کے لیے راہ فرار اختیار کی۔ گرد و غبار اس قدر اڑ رہا تھا کہ دشمن کی نگاہیں بھاگتے ہوئے داریوش کو نہ دیکھ سکیں۔ داریوش کے فرار ہونے کی خبر ایرانی لشکر میں پھیلی تو ان کی امیدوں پر پانی پھر گیا۔ ایرانی صفیں بکھرنے لگیں۔ مقدونی لشکر نے پے بہ پے حملے کر کے داریوش کے لشکر کے مرکزی حصے کا صفایا کر دیا۔ لیکن مقدونیوں کے لیے ابھی خطرہ باقی تھا۔ پارسی اور ہندی سواروں نے تیزی سے بڑھ کر سکندر کی جگہ لے لی، جو سکندر کے آگے بڑھنے سے خالی ہوئی تھی اور مقدونی لشکر کے بائیں بازو پر لگاتار

حملہ کر کے ان کا صفایا کیا۔ پارمینوں ان کا مقابلہ نہ کر سکا تو اس نے کمک حاصل کرنے کے لیے سکندر کے پاس سپاہی بھیجے۔ بائیں بازو کی ریزرو فوج کے سپاہی مدد کو آگے بڑھے اور ایرانی لشکر پر نہایت شدید حملہ کیا۔ اس سے ایرانیوں کے پاؤں اکھڑ گئے۔ سکندر نے بھاگنے والوں کا تعاقب کرنا مناسب نہ سمجھا اور رفقا کی سوار فوج لے کر پارمینوں کی طرف بڑھا۔ اب ایرانی لشکر بالکل بے بس تھا۔ ایرانی یکے بعد دیگرے کٹ کٹ کر مر رہے تھے۔ لڑائی کے طول پکڑنے سے یہ فائدہ ضرور ہوا کہ دار یوش چھ ہزار سواروں اور تین ہزار پیادہ فوج کو ساتھ لے کر اربیل سے ہوتا ہوا میڈیا کی طرف نکل گیا اور فاتح کی دسترس سے باہر ہو گیا۔

## بابل اور شوش پر سکندر کا قبضہ

فاتح سکندر دار یوش کے تعاقب میں اربیل آیا۔ لاشوں کی بدبو یہاں تک اس طرح پھیلی ہوئی تھی کہ سکندر نے اربیل ٹھہرنا مناسب نہ سمجھا۔ یہاں سے فتح مند لشکر نے قدیم تہذیب کے مرکز بابل کا رخ کیا۔ بابل کا والی مازہ واپس بابل پہنچ چکا تھا۔ اس نے سکندر کے آنے کی خبر سنی تو استقبال کو بڑھا اور اطاعت اختیار کی۔ بابل کے عوام اور مذہبی پیشواؤں نے بھی سر تسلیم خم کیا۔ سکندر کی خوشی کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کہ یہ قدیم شہر جو اپنے تمدن اور استحکام کی وجہ سے عالمگیر شہرت رکھتا تھا بغیر جنگ کے اس کے تصرف میں آ گیا۔ اس نے مازہ اور اس کے کنبے کو طرح طرح کی عنایات سے نوازا اور شہر میں داخل ہو گیا۔ سکندر کو دیوتاؤں کے مجسموں سے بڑی عقیدت تھی۔ یہاں اس نے بیل دیوتا کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لیا اور حکم دیا کہ ہخامنشی بادشاہ خشایارشا نے جن معبدوں کو نقصان پہنچایا تھا انھیں پھر سے تعمیر کرایا جائے۔ اس کے احکام سے اہل بابل بہت خوش ہوئے اور اس کی اطاعت میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا۔ یہاں سکندر نے اپنی فتح کے جشن منائے جن میں سپاہیوں نے گھوڑ دوڑ کے فن کے کمالات پیش کیے اور طرح طرح کی کھیلیں ہوئیں۔ دیوتاؤں کے نام پر قربانیاں بھی دی گئیں۔

# سکندر کی فتوحات کا ردِّ عمل یونان میں

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یونان کے حالات پر نظر ڈالی جائے۔ سکندر یونان کا سپہ سالارِ کل تھا۔ اس کی فتوحات سے یونان ہی کا نام بلند ہوا تھا لیکن سکندر کا ہمہ گیر تسلط یونانیوں کو دل سے پسند نہ تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ابتدائی مہموں میں داریوش کو شکست نہ ہو۔ سکندر سے ان کی نفرت اور ایران کی طرفداری کی خواہش اکثر یونانیوں کے کردار سے ظاہر ہوتی ہے۔ سکندر اس صورتِ حال سے بے خبر نہ تھا۔ اسے یہ بھی یقین تھا کہ یونان صرف اسی وقت تک خاموش ہے جب تک اسے ایران کے مقابلے میں فتح حاصل ہو رہی ہے۔ جونہی کسی میدان میں اسے شکست ہوئی، اس کے ہم وطن ضرور اس کے خلاف علم بغاوت بلند کریں گے۔

یونانی ایران کے ہمسائے تھے۔ صدیوں سے ایران کے ساتھ ان کے روابط قائم تھے۔ یونانیوں کے داخلی معاملات میں ایرانی بادشاہوں کا عمل دخل بھی انہیں ناگوار نہ گزرتا تھا۔ کیونکہ شاہِ ایران کی طرف سے ان کے خزانوں میں برابر دولت پہنچتی رہتی تھی۔ دوسری طرف یونانیوں کو یہ خیال بھی تھا کہ اگر سکندر کا تسلط مستقل ہو گیا تو ان کی خود مختاری قائم نہ رہ سکے گی۔ یونان میں طیبس کا علاقہ ایران کا سب سے زیادہ طرفدار تھا چنانچہ موقع ملتے ہی سکندر نے اس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی تھی۔ یونانیوں[1] کو یہ بھی یقین تھا کہ اگر سکندر نے ایران کو فتح کر بھی لیا تو یونان تنہا اپنی آزادی کی حفاظت نہیں کر سکے گا۔ اس خیال سے تراکیہ میں سکندر کے خلاف شورش کے آثار پیدا ہوئے۔ ممنن نے لشکر فراہم کیا اور سکندر کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ مقدونیہ میں اینٹی پیٹر سکندر کا نائب السلطنت تھا اسے شورش کی خبر ہوئی تو اس نے تراکیہ کی طرف پیش قدمی کی۔ ادھر اسپارٹا والے جنہوں نے کبھی سکندر سے تعاون نہیں کیا تھا، موقع کی تلاش میں تھے کہ سکندر کے خلاف کوئی محاذ قائم کریں۔ لاسدمونیوں کا حکمران خود اپنا

---

۱۔ کنت کورث: بحوالہ ایران باستان: ۴-۱۴۰۳

لشکر لے کر ترزکیہ کی کمک کے لیے آیا۔ ادھر سے سکندر کے اتحادی اینٹی پیٹر کی مدد کے لیے آ گئے۔ یونانی یونانیوں کے خلاف نبرد آزما ہوئے۔ لاسد مونیو کا حکمران آتریس جنگ میں مارا گیا۔ سکندر کے مخالفین نے شکست کھائی اور شورش فرو ہو گئی۔

## شوش میں سکندر کا ورود

بابل میں سکندر نے کچھ عرصہ آرام کیا تاکہ لشکر بھی کچھ سستا لے۔ اس عرصے میں سکندر نے بابل کے خزانے لشکر پر نچھاور کیے اور انھیں اجازت دی کہ کچھ عرصہ آرام و راحت میں بسر کریں۔ اس کے بعد سکندر شوش کی طرف متوجہ ہوا جو داریوش کا سرمائی صدر مقام تھا۔ اور پہاڑوں کے نشیب و فراز میں سے ہوتا ہوا بیس دن کی مسافت طے کر کے شوش پہنچ گیا۔ یہ شہر سکندر کے جرنیل نے مسخر کیا تھا جسے پہلے سے اس کام پر مامور کیا گیا تھا۔ یہاں سے اسے خزانہ اور دیوتاؤں کے پیتل کے مجسمے بھی ملے جو ہخامنشی بادشاہ خشایارشا ایتھنز سے اٹھوا لایا تھا۔ سکندر نے اپنی فتح کی یاد میں یہ مجسمے ایتھنز واپس بھیج دیے۔ یہاں بھی سکندر نے دیوتاؤں کے نام پر قربانیاں دیں۔ یہاں سکندر کا ان محلات شاہی سے بھی گزر ہوا جو داریوش اعظم اور اس کے جانشین نے بنوائے تھے۔ ایران کے عظیم بادشاہوں کے یہ محل اب سکندر کے قبضے میں تھے جن کی وسعت، جن کے نقش و نگار اور جن کی عظمت کو دیکھ دیکھ کر سکندر انگشت بدنداں تھا۔

شوش میں ایک مقدونی سالار امنتاس (*Amyntas*) مقدونیہ سے پندرہ ہزار کا لشکر لے کر سکندر کے پاس پہنچ گیا۔ یہاں سکندر نے اپنے لشکر کو از سر نو ترتیب دیا۔ نئی تنظیم کے لیے اس نے ایک بورڈ قائم کیا جس نے لشکر کے سرداروں اور سپاہیوں کے ریکارڈ کا معائنہ کیا اور ان کی سفارش پر بہترین خدمات بجا لانے والوں کو ترقیاں دیں اور انعام و اکرام سے نوازا۔

اب پرسی پولس (تخت جمشید) پر فوج کشی کرنے کا فیصلہ ہوا یہ ہخامنشی خاندان کا مرکزی مقام تھا۔ پرسی پولس کی عظمت کی داستانیں دنیا بھر میں مشہور تھیں۔ سکندر چاہتا تھا کہ اس عظیم شہر میں فاتحانہ داخل ہو کر ہخامنشی عہد کا چراغ اپنے ہاتھوں سے گل کر دے اور اس کی بجائے ایران

میں یونانی دور کی قندیل روشن کرے۔ پرسی پولس کو شاید سکندر بابل اور شوش کی طرح آسانی سے فتح کر لیتا لیکن راستہ نہایت دشوار گزار تھا۔ راستے میں پہاڑوں کا سلسلہ حائل تھا۔ جس کی اونچائی بعض مقامات پر چودہ ہزار فٹ ہے۔ سردیوں کا موسم تھا۔ راستہ بہت تنگ تھا، جو برف سے اٹا ہوا تھا۔ درّے دشوار گزار تھے۔ چھوٹے بڑے دریا بھی حائل تھے جنھیں لشکر کو عبور کرنا تھا۔ داریوش کو یہ ہرگز توقع نہ تھی کہ سکندر موسم سرما میں فوج کشی کر سکے گا۔ لیکن سکندر نہیں چاہتا تھا کہ داریوش کو جنگ کی تیاری کا زیادہ موقع دے اس لیے تمام مشکلات کے باوجود اس نے لشکر کو کوچ کا حکم دیا۔ راستے میں اوکسیانی قبائل تھے جنھوں نے آج تک شاہ ایران کو خراج نہیں دیا تھا۔ بلکہ جب بادشاہ ان علاقوں سے گزرتا تو وہ محصول طلب کرتے۔ سکندر سے بھی انھوں نے راستہ عبور کرنے کا محصول مانگا۔ سکندر نے جواب دیا کہ اگر تم مال و دولت کے آرزومند ہو تو میرے لشکر میں شامل ہو جاؤ۔ لیکن وہ محصول لینے پر مُصر تھے۔ آخر سکندر نے ان کے دیہات پر حملہ کیا اور وہ مقابلے کی تاب نہ لا کر مختلف اطراف میں منتشر ہو گئے اور مقدونی لشکر کا کوچ بلاخطر جاری رہا۔

یہاں سکندر نے فوج کو دو حصوں میں تقسیم کیا۔ پارمینوں کو حکم ہوا کہ سامانِ لشکر اور محاصرہ کرنے والی فوج کو لے کر اسی پہاڑی راستے پر بڑھتا جائے اور سکندر خود تیراندازوں، نیزہ بازوں اور رفقا کو ساتھ لے کر ایک مختصر مگر دشوار گزار راستے سے چل پڑا۔ ایک سو تیرہ میل کا سفر طے کر کے پانچویں دن سکندر "دروازہ پارس" تک جا پہنچا جسے "دروازہ شوش" بھی کہتے تھے۔ آج کل یہ قلعہ سفید کے نام سے موسوم ہے۔ یہاں شاہ ایران نے سات سو سوار اور چالیس ہزار پیادہ فوج متعین کر رکھی تھی۔ اس کی کمان آریوبرزین کے سپرد تھی جس پر داریوش کو پورا پورا بھروسہ تھا۔ دروازہ پارس ایران کی سطح مرتفع میں داخل ہونے کی گزرگاہ تھی۔ یہ قلعہ چاروں طرف سے پہاڑوں میں گھرا ہوا تھا اس لیے قلعہ کی حفاظت کرنا آسان تھا لیکن اس تک پہنچنا مشکل تھا۔ سکندر اگر چاہتا تو بہبہان کے راستے بھی تخت جمشید تک پہنچ سکتا تھا جہاں سے پارمینوں اپنا لشکر لیے

ہوئے گزر رہا تھا لیکن سکندر یہ خطرہ مول نہیں لینا چاہتا تھا کہ اس کے عقب میں آریوبرزین ایک مسلح لشکر لیے بیٹھا ہو۔ ادھر سکندر تخت جمشید پہنچے اُدھر وہ شوش پر حملہ کر دے۔

سکندر "دروازۂ پارس" آپہنچا۔ اس قلعے کی دیواریں پہاڑ کاٹ کاٹ کر بنائی گئی تھیں جن میں شگاف کرنا آسان نہ تھا۔ مقدونی جب قلعہ کے قریب آئے تو ایرانیوں نے بڑی بڑی چٹانوں کو نیچے لڑھکانا شروع کیا۔ جو مقدونیوں کے اوپر گریں جن سے متعدد سپاہی ہلاک ہو گئے۔ اس کے علاوہ انھوں نے تیر بھی برسائے۔ مقدونی لشکر پریشان تھا کیونکہ بلامقابلہ ہی ان کے سپاہی مر رہے تھے۔ ان کی کوشش یہ تھی کہ جلد از جلد ایرانی فوج تک پہنچنے کا کوئی راستہ ملے اور وہ دست بدست لڑائی کر سکیں۔ چٹانوں سے لپٹ لپٹ کر اوپر چڑھنے کی کوشش کرتے لیکن جونہی پھسلتے گر کر جاں بحق ہو جاتے۔ سکندر نے یہی مناسب سمجھا کہ یہاں سے لوٹ جائے۔ آخر ایک چرواہے نے مدد کی اور اس کی رہنمائی سے پہاڑوں کی تنگ گزرگاہوں سے ہوتے ہوئے دو راتوں میں وہ ایرانیوں کے عقب میں آپہنچے۔ صبح ہوئی تو مقدونی لشکر کے بگلوں کی صدا پہاڑوں میں گونجنے لگی۔ یہ فوج اچانک سر پر آپہنچی تھی جس سے آریوبرزین حیران و ششدر رہ گیا۔ وہ اپنی فوج میں نظم و ضبط قائم نہ رکھ سکا اور تمام ایرانی فوج مقدونیوں کے ہاتھوں کٹ کٹ مر گئی۔

## تخت جمشید اور پازارگد

سکندر کی اس کامیابی نے تخت جمشید جانے کا راستہ صاف کر دیا۔ تخت جمشید کو یونانی مورخ پرسی پولس لکھتے ہیں۔ بعض جدید محققین کا خیال ہے کہ ہخامنشی عہد میں اس کا نام پارس تھا۔ بہرحال اس قدیم شہر کو اب تخت جمشید کہا جاتا ہے۔

سکندر آریوبرزین کی فوج کا قلع قمع کر چکا تو اس نے تخت جمشید کا رخ کیا۔ اس خیال سے کہ تخت جمشید کا خزانہ اٹھا نہ لیا جائے سوار فوج کو ساتھ لے کر رات بھر سفر کرتا رہا صبح ہوئی تو دریائے کور پر آپہنچا۔ یہاں اس نے پل بندھوایا اور دریا کو عبور کر کے تخت جمشید پہنچ گیا۔ اور شہر کا قدیمی خزانہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ مورخین لکھتے ہیں کہ یہ خزانہ اتنا بڑا تھا کہ اسے اٹھانے

کے لیے دس ہزار خچر اور پندرہ ہزار اونٹ درکار تھے۔ اس[1] میں کوئی مبالغہ معلوم نہیں ہوتا کیونکہ نسلاً بعد نسلٍ ایشیا کے ہر ہر گوشے سے دولت ایران کے بادشاہوں کے پاس آئی اور یہاں جمع کی گئی۔ تخت جمشید کی پوشیدہ دولت باہر آئی تو اس کا متمدن دنیا پر غیر معمولی اثر ہوا۔

اب سکندر تختِ جمشید میں کھڑا تھا جو ہخامنشیوں کا اصلی وطن تھا۔ یہاں کوروش اعظم نے آل ماد کی حکومت ختم کی تھی۔ اب وہ عظیم تاجدار یہیں ایک سادہ مگر پُروقار مقبرے میں دفن ہے۔ یہاں اس کے جانشینوں نے پہاڑ کاٹ کاٹ کر محلاتِ شاہی تعمیر کیے تھے۔ سکندر نے ان محلات کو آگ لگا کر کھنڈرات میں تبدیل کر دیا تاکہ ہخامنشی حکومت کے خاتمے کا اعلان ہو جائے۔

پلوتارک نے آتش زنی کی کیفیت بالفاظ ذیل بیان کی ہے "مقدونی لشکر میں جو عورتیں تھیں ان میں بطلیموس (جو بعد میں مصر کا حکمران مقرر ہوا) کی محبوبہ تائیس بھی تھی۔ اس نے سکندر سے خطاب کر کے کہا "میرا جی تو اس وقت ٹھنڈا ہوگا جب میں تمہاری آنکھوں کے سامنے اس رفیع الشان محل کو محض تفریحاً آگ لگا دوں جس کے بنانے والے نے کبھی ایتھنز کو جلا کر راکھ کیا تھا"۔ اس کی بات سن کر سکندر اٹھ کھڑا ہوا اور ایک جلتی ہوئی مشعل اس کے ہاتھوں میں دی۔ سب اسے دیکھ کر مشعلیں جلا کر رقص کرتے ہوئے دوڑے اور محل کے دروازوں اور چھتوں کو آگ لگا دی گویا اس طرح مقدونیوں نے یونانیوں کا انتقام سرزمین ایران میں پہنچ کر لیا۔ تخت جمشید کے بعد سکندر پازارگد کی طرف گیا اور اس پر بھی قابض ہو گیا۔

---

۱ - پلوتارک: مشاہیر یونان و روما: ۱۴۴

۲ - سائیکس: ہسٹری آف پرشیا: دوم: ۲۶۰

۳ - مشاہیر یونان و روما: ۱۴۶

## ہمدان کی تسخیر ۳۳۰ ق م

تخت جمشید اور پازاگدے سے چل کر سکندر پندرہ دن میں ہمدان پہنچا جسے یونانی اکتانہ لکھتے ہیں۔ یہ شاہان ایران کا گرمائی صدر مقام تھا۔ یہ شہر بہت قدیمی ہے اور کوہ الوند کے مشرقی طرف ڈیڑھ میل کے فاصلے پر ہے۔ ہمدان کے شہر کے قریب ایک پہاڑی مصلیٰ کے نام سے موسوم ہے۔ اس پہاڑی پر قدیم ہمدان کے آثار آج بھی دکھائی دیکھتے ہیں۔ یہاں کراسُو دریا کے ذریعے آبپاشی ہوتی تھی۔ یہاں بھی بادشاہوں نے خزانہ رکھا ہوا تھا جو بغیر کسی مقابلے کے سکندر کے ہاتھوں میں آگیا۔ یہاں تین سڑکیں ملتی تھیں۔ ایک بابل کو جاتی تھی دوسری شوش کو اور تیسری نینوا کو۔ راستے میں سکندر کو معلوم ہوا تھا کہ داریوش تیسری جنگ کی تیاری میں مصروف ہے لیکن ہمدان پہنچ کر اس نے سنا کہ داریوش بحیرۂ خزر کے ساحلی علاقوں میں چلا گیا ہے۔ ہمدان میں سکندر نے تسلی اور یونانی سوار فوج کو ملازمت سے سبکدوش کر دیا اور انھیں مال و دولت کے انبار دے کر رخصت کر دیا۔ ان کی بجائے نئے پیشہ ور یونانی سپاہی فوج میں شامل کر لیے۔ ہمدان کا خزانہ سکندر نے جوں کا توں وہیں رہنے دیا اور چھ ہزار مقدونی سپاہیوں کا لشکر ہمدان میں متعین کر دیا۔ اس طرح ہمدان کو فوجی اہمیت حاصل ہو گئی۔

## داریوش کا تعاقب: ۳۳۰ ق م

ہمدان سے سکندر اپنے حریف داریوش کے تعاقب میں نکلا۔ اور گیارہ دن کی مسافت طے کر کے رَے آگیا جس کے کھنڈرات تہران کے جنوب میں اب بھی نظر آتے ہیں۔ بارھویں دن اس کا گزر دروازۂ بحیرۂ خزر سے ہوا لیکن داریوش یہاں سے بھی نکل چکا تھا۔ سکندر کو اب امید نہیں تھی کہ داریوش اس کے ہاتھ آئے گا۔ وہاں سے سکندر پھر رَے واپس آگیا اور یہاں پانچ دن قیام کیا۔ اور تہران سے مشہد جانے والی سڑک پر روانہ ہوا۔ راستے میں اسے معلوم ہوا کہ بلخ کے والی بسّوس اور رُخج اور سیستان کے والی برازاس اور ایرانی سوار فوج کے سپہ سالار نبرزن نے داریوش کو اسیر کر لیا ہے۔ سکندر منزل بہ منزل بڑھتا ہوا وہاں پہنچا جہاں ان ایرانیوں نے رات بسر کی تھی۔ یہاں سے وہ تیزی سے

ان کے تعاقب میں آگے بڑھا اور مختصر سا راستہ اختیار کر کے شام سے پہلے پہلے ان ایرانیوں کو جا لیا۔ بسوس کو جب سکندر کے آنے کی خبر ملی تو اس نے اس آخری ہخامنشی تاجدار کو ہلاک کر دیا۔

یہاں سے سکندر اس مقام پر پہنچا جہاں وہ رتھ موجود تھا، جس میں داریوش کی خون آلود لاش پڑی تھی۔ رتھ چلانے والا اپنے بادشاہ کو چھوڑ کر جا چکا تھا۔ داریوش کی موت پر اس عظیم ہخامنشی حکومت کا چراغ گل ہو گیا۔ یہ تعین کرنا مشکل ہے کہ داریوش کہاں قتل ہوا لیکن ایرانی مورخوں کا بیان ہے کہ اسے سمنان اور شہرود کے درمیان کہیں قتل کیا گیا۔

سکندر نے داریوش کا جسد خاکی تخت جمشید بھیج دیا جہاں شاہانہ شان و شوکت سے اس کی تجہیز و تکفین کی گئی (۳۳۰ ق م) سکندر نے داریوش کے گھرانے کی حرمت میں کسی قسم کا فرق نہ آنے دیا۔

داریوش پچاس سال کی عمر میں فوت ہوا۔ وہ ایک اچھا منتظم تھا اگرچہ عافیت پسند نہ تھا۔ اس کا مخالف اور کوئی بھی ہوتا تو وہ کامیابی سے اس کا مقابلہ کر سکتا تھا۔ لیکن اس کی بدنصیبی تھی کہ وہ ایسے شخص کا مقابلہ کرنے پر مجبور ہوا جو ایک عظیم مدبر، اعلیٰ درجے کا فوجی شعور رکھنے والا جرنیل بلند مرتبہ سیاست دان اور بے باک محب وطن تھا۔

سکندر نے اہل پارت میں سے ایک مقتدر شخص کو پارت اور گرگان کا والی مقرر کیا اور ایک مقدونی جرنیل کو اس کا نائب بنا کر خود بسوس کی تلاش میں چل نکلا۔

---

# ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو، اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظر عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں:

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

رفیع اللہ

# کیا امام محمد امام ابو حنیفہ کے شاگرد تھے ؟

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فقہ حنفی کے بانی صرف امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تھے لیکن جن لوگوں کو علم فقہ سے تھوڑی بہت واقفیت ہے وہ جانتے ہیں کہ اس کام میں ان کے کچھ شاگرد بھی شریک ہیں۔ ان میں سے دو شاگردوں یعنی قاضی ابو یوسف اور امام محمد نے خاص شہرت حاصل کی۔ فقہ حنفی میں زیادہ تر مسائل انھیں کے ہیں۔ امام غزالی کی تحقیق کے مطابق حنفی فقہ کا دو تہائی حصہ انہی دو شاگردوں (جو صاحبین کے لقب سے مشہور ہیں) کے اقوال پر مشتمل ہے۔

بل قال الغزالی انہما خالفا ابا حنیفۃ فی ثلثی مذہبہ

امام غزالی فرماتے ہیں کہ صاحبین نے دو تہائی مذہب میں امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا ہے۔

(النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر ص ۴)

تاریخ کی اکثر کتابوں میں یہ ذکر آتا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے فقہ کا ایک مجموعہ مرتب کرایا تھا۔ اس وقت دنیا میں اس مجموعہ کا کوئی وجود نہیں۔ کچھ کتابیں بھی امام صاحب کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ لیکن اکثر محققین نے فقہ اکبر کے سوا کسی اور کتاب کو آپ کی تالیف تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ علامہ شبلی نعمانی اس سے بھی آگے گئے ہیں وہ فقہ اکبر کو بھی امام صاحب کی تصنیف ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ چنانچہ اس کے متعلق فرماتے ہیں:

"فقہ اکبر کو اگرچہ فخر الاسلام بزدوی، عبد العلی بحر العلوم و شارحین فقہ اکبر نے امام صاحب کی طرف منسوب کیا ہے لیکن ہم مشکل سے اس پر یقین کر سکتے ہیں۔" پھر اپنے دعوے کے ثبوت

میں مفصل بحث کی ہے (سیرت النعمان از علامہ شبلی نعمانی، ص ۱۴۰ مطبوعہ مکتبہ رحیمیہ)۔

امام صاحب کے بعد فقہ حنفی کی دوسری اہم شخصیت قاضی ابو یوسف ہیں۔ یہ پہلے بزرگ ہیں جنھوں نے حنفی فقہ میں کتابیں تصنیف کیں۔ لیکن ان کی دو کتابوں (کتاب الخراج اور اختلاف ابی حنیفہ وابن ابی لیلی) کے سوا کوئی کتاب ہم تک نہیں پہنچ سکی۔ چنانچہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ حنفی مذہب کی تعلیم کا سلسلہ امام محمد سے ہی شروع ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حنفیہ کے پاس اس وقت صرف ان کی ہی کتابیں موجود ہیں۔ (تاریخ فقہ اسلامی از علامہ خضری ص ۲۲۶) بلکہ آپ کی کتابوں کے علاوہ جو مسائل دوسرے ذرائع سے منقول ہیں ان کو معتبر نہیں سمجھا جاتا۔ شامی نے فقہ حنفی کی تکوین کے متعلق لکھا ہے:

اعلم ان مسائل اصحابنا الحنفیۃ علی ثلاث طبقات: الاولی مسائل الاصول وہی مسائل مرویۃ عن اصحاب المذہب وہم ابوحنیفۃ وابویوسف ومحمد ویلحق بہم زفر والحسن بن زیاد وغیرہما ممن اخذ عن الامام۔ الثانیہ مسائل النوادر وہی مرویۃ عن اصحابنا المذکورین۔ لم ترو عن محمد بروایات ظاہرۃ ثابتۃ صحیحۃ۔ الثالثۃ الواقعات وہی مسائل استنبطہا المجتہدون المتاخرون لما سئلوا عنہا۔ ولم یجدوا فیہا روایۃ وہم اصحاب ابی یوسف ومحمد واصحاب اصحابہما وہلم جرا وہم کثیرون ومن بعدہم (شامی مطبوعہ دار الکتب جلد اول ص ۵۱)۔

جاننا چاہیے کہ حنفی فقہ کے مسائل تین طرح پر ہیں۔ پہلے مسائل اصول ہیں اور یہ وہ مسائل ہیں جو مذہب کے بانیوں سے مروی ہیں اور وہ امام ابوحنیفہ، ابو یوسف اور محمد ہیں۔ اور ان کے ساتھ زفر، حسن بن زیاد اور دوسرے شاگرد جنھوں نے امام صاحب سے تعلیم پائی تھی شامل ہیں۔ دوسری قسم مسائل النوادر کی ہے اور یہ وہ مسائل ہیں جو روایت تو مذکورہ ائمہ سے کیے گئے ہیں لیکن امام محمد کی ظاہر، ثابت اور صحیح روایات میں نہیں ہیں۔ مسائل کی تیسری قسم واقعات ہیں اور یہ وہ مسائل ہیں جن کا استنباط بعد کے مجتہدین نے کیا جب ان کو مذہب کی کوئی روایت نہ ملی اور وہ ابو یوسف اور محمد کے شاگرد اور ان کے شاگردوں کے شاگرد ہیں اسی طرح نیچے تک اور یہ بہت

سے لوگ ہیں اور اسی طرح جوان کے بعد آئے۔

یہاں تک تو مسلّم ہے کہ حنفی فقہ کی تعلیم کا سلسلہ امام محمد سے شروع ہوا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا امام محمد امام ابو حنیفہ کے شاگرد بھی تھے یا نہیں؟ اس موضوع میں حیرانی کی بات کوئی نہیں۔ کیونکہ بہت سی ایسی باتیں جو کل تک تاریخی حقائق تھے آج غلط ثابت ہو چکے ہیں۔ مثلاً خود اسی مضمون کے متعلق دیکھیے۔ بڑے بڑے محققین نے امام صاحب کی طرف کتابیں منسوب کیں لیکن اب تحقیق سے یہ غلط ثابت ہو چکی ہیں۔ اسی طرح فقہ کی کتابوں میں یہ بات بھی بڑے زور شور سے بیان کی گئی ہے کہ امام شافعی امام محمد کے شاگرد تھے لیکن علامہ ابن تیمیہ کی تحقیق اس کے خلاف ہے انھوں نے اس بات سے انکار کر دیا ہے کہ امام شافعی امام محمد کے شاگرد ہیں (سیرت النعمان از علامہ شبلی، ص ۳۸۵)۔

اس لیے اگر انہی کتابوں سے ہمارے موضوع کی طرف رہنمائی ملتی ہو تو ایک نظر ڈال لینے میں کیا حرج ہے؟ اسلامی قانون کی تدوین کے سلسلے میں مضامین میں تضاد بیانیوں کی وجہ سے جو الجھنیں پیدا ہو رہی ہیں شاید اس سے ان کے کم کرنے میں کچھ مدد ملے۔

امام محمد کی ولادت کے متعلق مختلف اقوال ہیں کوئی ۱۳۲ھ کا زمانہ قرار دیتا ہے تو کوئی ۱۳۵ھ کا۔ ابن سعد آپ کی ولادت کے متعلق لکھتے ہیں

ولدَ محمد بواسط فی سنۃ اثنتین ثلٰثین ومائۃ ونشأ بالکوفۃ وطلب الحدیث وسمع سماعاً کثیراً (الطبقات الکبیر جلد ۷ قسم ثانی ص ۷۸)۔

کہ امام محمد واسط میں ۱۳۲ھ میں پیدا ہوئے۔ کوفہ میں پرورش پائی۔ علم حدیث پڑھا اور بہت سی روایتیں سنیں۔

مولانا عبدالحی لکھنوی نے بھی یہی تاریخ دی ہے۔

فولد لھا فیھا محمد سنۃ ۱۳۲ھ وکانت الدولۃ الامویۃ قد زالت وبدا امر العباسیین (دیباچہ موطا امام محمد ص ۲ جدید ایڈیشن)

کہ امام محمد واسط میں ۱۳۲ھ میں پیدا ہوئے اس وقت اموی حکومت کا خاتمہ ہو چکا تھا اور عباسی حکومت شروع ہو چکی تھی۔

عربوں میں تاریخ شماری کا عام طور پر یہ رواج تھا کہ وہ کسی کی ولادت یا وفات کو کسی واقعہ کے ساتھ منسلک کر کے شمار کرتے تھے۔ چونکہ اکثر کتابوں میں وہی لکھا ہے جو مولانا عبدالحی لکھنوی نے لکھا کہ آپ کی پیدائش اس وقت ہوئی جب عباسیہ کی حکومت شروع ہو چکی تھی اور عباسیہ کی حکومت ۱۳۲ھ میں شروع ہوتی ہے۔ اس لیے بعض نے آپ کی پیدائش کا سن ۱۳۳ھ دیا ہے۔

تاریخ شماری کے اس طریقہ سے عام طور پر ایک دو سال کا فرق بڑھ جانا بعید نہیں۔ اور یہ فرق بڑے بڑے ائمہ کے متعلق پایا جاتا ہے۔ مثلاً امام مالک (جو مالکی مذہب کے بانی تھے) کے متعلق بھی یہ اختلاف موجود ہے۔ ان کی ولادت کے بھی تین مختلف سن ۹۰ھ، ۹۳ھ، اور ۹۵ھ دیے جاتے ہیں۔ امام محمد کی وفات امام الکسائی کے ساتھ بیان کی جاتی ہے۔ اب الکسائی کی وفات کے متعلق اختلاف ہے کوئی ۱۸۹ھ کا سن بتاتا ہے تو کوئی ۱۹۷ھ کو۔ علامہ ابن ندیم جیسے محقق نے دونوں اقوال کو لیا ہے۔ امام محمد کی وفات کے متعلق لکھتے ہیں

فمات بالری تسع وثمانین و مائۃ فی السنۃ التی توفی فیہا الکسائی۔ (فہرست ابن ندیم ص ۳۰۱)

کہ امام محمد نے ۱۸۹ھ میں ری میں اس سال وفات پائی جس سال امام الکسائی نے۔ دوسری جگہ امام الکسائی کی وفات کے متعلق لکھتے ہیں

وتوفی بالری سنۃ سبع وتسعین ومائۃ ودفن وابو یوسف القاضی فی یوم واحد

(ایضاً ص ۱۰۲)

امام الکسائی نے ۱۹۷ھ میں ری میں وفات پائی اور قاضی ابو یوسف (امام محمد کی بجائے غلطی سے لکھ گئے ہیں) اور وہ ایک ہی دن دفن ہوئے۔

قاضی ابو یوسف کی وفات تو بالاتفاق جمعرات کے دن ظہر کے وقت ربیع الاول

کی پانچویں تاریخ ۱۸۲ھ میں ہوئی۔ (سیرت النعمان از علامہ شبلی ص ۳۰۰)۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد کی بجائے قاضی ابو یوسف لکھ گئے ہیں۔ اگر اس کو صحیح سمجھا جائے تو اس حساب سے تو امام محمد کی تاریخ ولادت ۱۳۹ھ بنتی ہے۔

علامہ شبلی نے مختلف روایات دیکھنے کے بعد امام محمد کی پیدائش کا سال ۱۳۵ھ قرار دیا ہے۔ (سیرت النعمان ص ۳۰۶)

اب ہم دیکھیں گے کہ امام ابو حنیفہ کی وفات کس سن میں ہوتی ہے۔ تاکہ معلوم ہو سکے کہ امام محمد کے پاس آپ کی شاگردی کے لیے کتنا وقت تھا۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وفات بالاتفاق ۱۵۰ھ میں ہوئی ہے۔ مورخ اسلام حافظ ذہبی ۱۵۰ھ کے واقعات میں لکھتے ہیں:

وفی رجب توفی فقیہ العراق الامام ابوحنیفۃ النعمان ابن ثابت الکوفی
(العبر فی خبر من غبر جلد ۱، ص ۲۱۴)

رجب کے مہینے میں فقیہ عراق حضرت امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوفی نے وفات پائی۔ اس تاریخ پر تمام مورخین کا اتفاق ہے۔ اس حساب سے امام صاحب کی وفات کے وقت امام محمد کی عمر پندرہ یا سترہ سال کے درمیان بنتی ہے۔ اگر علامہ شبلی کی تحقیق کو ترجیح دی جائے تو آپ کی عمر پندرہ سال بنتی ہے۔

اسی کتاب میں حافظ ذہبی نے ۱۸۹ھ کے واقعات میں خود امام محمد کی زبانی نقل کیا ہے
وقال محمد بن الحسن خلّفَ ابی ثلاثین الف درہم فانفقت ونصفاً علی النحو بالری
(ایضاً ص ۳۰۲)

کہ میرے والد نے میرے لیے ۳۰۰۰۰ درہم ورثہ میں چھوڑے جن میں سے نصف میں نے رے میں نحو کے سیکھنے پر خرچ کیے۔ دوسری کتابوں میں بھی یہ روایت آئی ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنوی نے بھی مقدمہ موطا امام محمد میں صفحہ ۲ پر اسے نقل فرمایا ہے اور تمام کتابوں میں آپ کے

متعلق لکھا جاتا ہے کہ آپ نحو، لغت، شعر اور حدیث اور فقہ کے بہت بڑے جیّد عالم تھے۔

حافظ ذہبی کی اس روایت کی رو سے آپ نے صرف علم نحو کے حصول پر پندرہ ہزار درہم خرچ کیے۔ اس زمانہ میں متوسط طبقہ کا یومیہ خرچ دو درہم تھا یعنی تقریباً ۷۲۰ درہم سالانہ۔ امام محمد کے لیے اگر اخراجات اس سے دوگنے بھی فرض کیے جائیں تو ان کی اپنی روایت کے مطابق انھوں نے نحو سیکھنے پر کم از کم دس سال لگائے ہوں گے۔ خیر میں نے یہ چیز بطور جملہ معترضہ بیان کی ہے۔ اپنے نقطۂ نظر کے ثبوت میں تاریخ کی کتابوں کے ہی حوالے دوں گا۔ تاہم غور و فکر کرنے والوں کے لیے یہ جملہ معترضہ بھی کچھ رہنمائی ضرور کرے گا۔ فقہ کی کتابوں میں یہ تصریح بھی کی گئی ہے کہ چونکہ امام صاحب کی وفات کے وقت امام محمد کی عمر کم تھی اس لیے انھوں نے امام صاحب سے تھوڑا سا علم حاصل کیا اور باقی کی تکمیل قاضی ابو یوسف سے کی۔

واخذ قليلاً عن ابي حنيفة لان اباحنيفة توفي ومحمد شابٌ فاتم الطريقة علي ابي يوسف

(القضا في الاسلام ص ۴۲)

آپ نے امام ابو حنیفہ سے تھوڑا سا علم حاصل کیا کیونکہ امام محمد ابھی جوان ہی تھے کہ امام صاحب وفات پا گئے۔ آپ نے فقہ کی باقی تعلیم قاضی ابو یوسف سے حاصل کی۔ علامہ شبلی فرماتے ہیں کہ آپ کم و بیش دو برس تک امام ابو حنیفہ کی خدمت میں رہے۔ امام صاحب کی وفات کے بعد قاضی ابو یوسف سے بقیہ تحصیل کی (سیرت النعمان ص ۳۰۷)

لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ دو سال کونسے تھے۔ کیونکہ امام صاحب کو تو ۱۴۶ھ میں محبوس کر دیا گیا تھا۔ اس وقت تو امام محمد کی عمر خود علامہ شبلی کی تحقیق کے مطابق دس سال بنتی تھی۔

ابو جعفر منصور نے امام کو ۱۴۶ھ میں قید کیا۔ لیکن اس حالت میں بھی اس کو ان کی طرف سے اطمینان نہ تھا۔ (ایضاً ص ۶۲)۔ ۱۴۶ھ کے سنہ پر مورخین کا اتفاق ہے اس لیے مزید حوالجات دینے کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ علامہ شبلی نے اس کی تطبیق یوں کی ہے کہ انھوں نے یہ دو سال کی تعلیم ان سے قید خانہ میں ہی حاصل کی۔ فرماتے ہیں۔

امام محمد نے کہ فقہ حنفی کے دست وبازو ہیں ۔ قید خانہ میں ہی ان سے تعلیم حاصل کی ۔

(ایضاً ص ۴۲)

علامہ شبلی نے اس کی کوئی دلیل نہیں دی ۔ میری نظر سے جو کتابیں گزری ہیں ان میں تو یہاں تک لکھا ہوا ہے کہ کسی آدمی کو امام صاحب سے ملنے نہیں دیتے تھے ۔ اور امام صاحب اس قید خانہ میں اتنے تنگ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ سے اٹھا لینے کی دعا کی ۔

ضیقوا الامر فی الطعام والشراب والحبس ۔ کھانے پینے میں امام پر تنگی کی گئی اور قید وبند میں بھی سختی اختیار کی گئی (موفق جلد ۲ ص ۱۸۴ بحوالہ امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی ص ۳۶۶) ۔

اس کے بعد کسی کی سفارش سے امام صاحب کو جیل کی بجائے کسی مکان میں نظر بند کیا گیا تو ابوجعفر نے واضح ہدایات دیں کہ ان سے کوئی شخص نہیں مل سکتا ۔

" اس مکان میں منتقلی کا حکم دیتے ہوئے ابوجعفر نے اس کا بھی حکم دیا کہ نہ تو امام کے پاس فتویٰ وغیرہ پوچھنے کے لیے لوگوں کو آنے دیا جائے اور نہ کسی کو ان کے پاس بیٹھنے کی اجازت ہوگی اور یہ کہ اس مکان سے وہ باہر بھی نہیں نکل سکتے " (ایضاً بحوالہ ایضاً ص ۳۶۷)

علامہ گیلانی "موفق" کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ امام صاحب پر خاص کر آخری سالوں میں بڑی سختیاں کی گئیں یہاں تک کہ ابوجعفر کی اس دار وگیر، تشدد وجبر سے بیزار ہو کر امام صاحب رویا کرتے اور کان اکثر الدعا ۔ اور بہت زیادہ دعا کرنے لگے ۔ کس چیز کی دعا کرنے لگے اس کی تصریح نہیں کی گئی لیکن راوی کا اس کے بعد بیان کہ

فلم یلبث الا یسیرا حتی مات ۔ پس نہ ٹھہرے اس کے بعد چند روز تا اینکہ وفات ہو گئی ۔ اس سے کچھ معاملہ واضح ہو جاتا ہے (حضرت امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی ص ۳۷۴ تیسرا ایڈیشن) ۔

درس دینا تو کجا کسی کو آپ سے ملنے اور کوئی مسئلہ تک پوچھنے کی اجازت نہ تھی ۔ قارئین خود اندازہ لگائیں کہ علامہ شبلی کی تطبیق کہاں تک درست ہو سکتی ہے ۔

جیسا کہ ہم لکھ آئے ہیں کہ امام صاحب کی گرفتاری کے وقت امام محمد کی عمر ۱۰ یا ۱۲ سال بنتی

ہے۔ لیکن اہل کوفہ بیس برس سے کم عمر کے شخص کو حدیث کی درس گاہ میں شامل نہیں ہونے دیتے تھے۔ یاد رہے کہ فقہ سے پہلے حدیث کی تعلیم حاصل کی جاتی تھی۔ ابن صلاح کہتے ہیں کہ: اہل کوفہ کا اس پر بڑی سختی سے عمل تھا انھوں نے خود امام ابوحنیفہ کو بیس سال کی عمر سے پہلے حدیث کی درسگاہ میں شامل نہ ہونے دیا۔ علامہ شبلی اس کی وجہ نقل کرتے ہیں

کیونکہ اس زمانہ میں روایت حدیث اپنے عروج پر تھی۔ لیکن ان روایات میں بہت زیادہ غلطیاں تھیں جو خاص طور پر دس بارہ سال کے لوگوں نے روایت کیں۔ ان کے نزدیک بھی اس بات کا قوی احتمال موجود ہے کہ کم سنی کی وجہ سے مضمونِ حدیث کی تمام خصوصیتیں خیال میں نہ آئی ہوں۔ جس کی وجہ سے ادائے مطلب میں عظیم الشان غلطیاں پیدا ہو جاتیں۔ چنانچہ اس خطرہ سے بچنے کے لیے علمائے حدیث نے حدیث سیکھنے کے لیے کم از کم عمر کی شرط لگائی۔ اگرچہ اس امر میں محدثین میں باہم اختلاف ہے لیکن ارباب کوفہ سب سے زیادہ احتیاط کرتے تھے۔ یعنی بیس برس سے کم عمر کا شخص حدیث کی درسگاہ میں شامل نہیں ہو سکتا تھا۔ (مقدمہ ابن الصلاح مطبوعہ لکھنؤ ص ۲۵۸ بحوالہ سیرت النعمان ص ۳۱)

علامہ شبلی امام صاحب کی صحابہ سے روایت نہ کرنے کی وجہ اہل کوفہ کی یہی احتیاط بیان کرتے ہیں حالانکہ دشمنوں تک کو اعتراف ہے کہ امام صاحب جیسے ذہین آدمی صدیوں کے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ اس حساب سے تو امام محمد کی حصول حدیث کی عمر ۱۵۵ھ بنتی ہے۔ جب کہ امام صاحب کی وفات پر پانچ سال کا عرصہ گزر چکا تھا۔ اور یہ یاد رہے کہ فقہ کی تعلیم حدیث شریف کی تعلیم کے بعد ہوتی تھی۔

ہمارے زمانہ کے علما تو اہل کوفہ سے بھی زیادہ احتیاط برتتے ہیں۔ چنانچہ انھیں ایسی صحیح احادیث کے قبول کرنے میں بھی تامل ہے جو بائیس یا تیئس سال کی عمر کے صحابہؓ نے رسول اللہ صلعم سے روایت کی ہیں۔ مثلاً دو صحابیوں رافع بن خدیج اور حضرت جابر سے بٹائی کی حرمت کے متعلق صحیح احادیث مروی ہیں۔ لیکن صاحب ترجمان القرآن کو ان حدیثوں کے قبول کرنے میں اس

لیے تامل ہے کہ راویوں کی عمر ۲۲ یا ۲۳ سال ہے۔ چنانچہ ان احادیث پر اعتراضات کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

(۱) واضح رہے کہ رافع بن خدیج کی عمر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت بمشکل ۲۲ سال تھی۔ جنگ احد میں یہ اس لیے شریک نہ ہو سکے کہ ان کی عمر ۱۵ سال سے کم تھی۔

(ترجمان القرآن جلد ۴۳ نمبر ۲-۵ ص ۱۴۸)

(۲) معلوم رہے کہ حضرت جابر کی عمر حضورؐ کی وفات کے وقت ۲۳ سال سے زیادہ نہ تھی۔

(ایضاً ص ۱۵۰)

قارئین خود فیصلہ کریں کہ ۲۲ یا ۲۳ سال عمر کے صحابۂ رسول صلعم کی احادیث قابل قبول نہیں تو امام محمد کی روایات کا کیا حال ہوگا کہ امام ابوحنیفہ کی گرفتاری کے وقت آپ کی عمر بمشکل دس بارہ سال بنتی ہے۔

فقہ کی کتابوں میں ایک اور واقعے کا ذکر بڑی شد ومد سے کیا جاتا ہے اور وہ ہے امام ابوحنیفہ کی مجلس تدوین فقہ۔ کہا جاتا ہے کہ یہ مجلس چالیس شاگردوں پر مشتمل تھی لیکن ان میں سے کچھ بہت ہی مشہور تھے۔ چنانچہ اس مجلس کی تعریف میں جامع المسانید جلد ۱ صفحہ ۳۳ کے حوالہ سے علامہ گیلانی مرحوم نے وکیع بن الجراح کا یہ قول نقل کیا ہے:

کیف یقدر ابوحنیفہ ان یخطئ ومعہ مثل ابویوسف وزفر ومحمد فی قیاسھم واجتھادھم (اس کے بعد دوسرے شاگردوں کی خصوصیات بیان کی ہیں)

(حضرت امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی ص ۲۳۰)

ترجمہ: امام ابوحنیفہ کے کام میں غلطی کیسے باقی رہ سکتی ہے۔ جب واقعہ یہ تھا کہ ان کے ساتھ ابویوسف، زفر، محمد جیسے لوگ قیاس و اجتہاد میں مدد دینے والے موجود تھے۔

اسلامی قانون کی تدوین کے سلسلہ میں اس مجلس کا ذکر بڑی شد ومد سے کیا جارہا ہے اور یہ کہ اس مجلس نے تدوین فقہ کا کام ۲ سال میں مکمل کیا تھا۔ اس موضوع پر جو مضمون بھی نکل رہا

ہے اس میں ان دو باتوں کا ذکر لازمی ہے۔ مثلاً یکم اپریل ۱۹۶۲ء کے "چٹان" کے صفحہ ۱۲ پر "اسلامی آئین کی تدوین" پر مفتی عزیز الرحمٰن صاحب کا مضمون شائع ہوا ہے۔ جس میں ان واقعات کے علاوہ یہ بھی نقل کیا ہے کہ امام طحاوی نے بہ سند متصل اسد بن فرات تلمیذ امام مالک سے نقل کیا ہے کہ مجلس تدوینِ فقہ کے اراکین چالیس تھے سب کے سب درجۂ اجتہاد کو پہنچ چکے تھے۔ ان میں سے دس بارہ حضرات کی ایک اور مجلس خاص مرتب کی گئی تھی جس کے رکن امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، داؤد طائی، اسد بن عمر، یوسف بن خالد، یحییٰ بن ابی زائدہ وغیرہم تھے۔ صاحب موصوف نے مضمون میں آگے چل کر لکھا ہے کہ یہ کام یعنی تدوینِ فقہ ابی حنیفہ ۲۲ سال میں مکمل ہوا۔

امام صاحب ۱۴۶ھ میں قید کر دیے گئے تھے اور جیل میں انھیں کسی سے ملنے کی اجازت تک نہ تھی اور نہ ہی آپ کو باہر نکلنے کی اجازت تھی اس لیے لازماً یہ کام ۱۴۶ھ کو ختم ہو چکا ہوگا۔ ۱۴۶ھ سے ۲۲ سال جو اس مجلس کو تدوینِ فقہ میں لگے، منہا کیے جائیں تو یہ ۱۲۴ھ کا زمانہ بنتا ہے۔ جب یہ کام شروع کیا گیا ہوگا۔ یہ زمانہ امام محمد کی پیدائش سے تقریباً دس سال قبل ہے۔ یعنی اندازہ لگائیے کہ امام محمد کو آپ کی پیدائش سے بھی دس سال پہلے مجلس تدوینِ فقہ کا رکن اعلیٰ بتایا جاتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ آپ درجہ اجتہاد کو بھی پہنچے ہوئے تھے۔ افسوس ہے کہ امام صاحب کا یہ مجموعہ ہم تک نہیں پہنچ سکا ورنہ صحیح صورت حالات معلوم ہو جاتی۔

خارجی شہادت کے لیے یہ حوالے کافی ہیں۔ مزید حوالے دینا قارئین کا وقت ضائع کرنا ہے۔ یاد رہے کہ اس مضمون میں جو حوالے بھی دیے گئے ہیں یا دیے جائیں گے وہ ہمارے علماء کے نزدیک مستند ہیں۔ علامہ شبلی نے ان سب کتب کو اپنا ماخذ قرار دیا ہے۔

(ملاحظہ ہو ص ۲۳ سیرت النعمان)

اب ہم خود امام محمد کی کتابوں سے کچھ شہادتیں پیش کریں گے۔ قارئین کی سہولت کے لیے ہم آپ کی کتابوں کی وہی فہرست دیتے ہیں جو علامہ شبلی نے نقل کی ہے۔ اور یہی زیادہ صحیح اور

مکمل ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

امام محمد کی تصنیفات تعداد میں بہت زیادہ ہیں اور آج فقہ حنفی کا مدار ان ہی کی کتابوں پر ہے۔ ہم ذیل میں ان کتابوں کی فہرست لکھتے ہیں جن میں امام ابوحنیفہ کے مسائل روایۃً مذکور ہیں اور اس لیے وہ فقہ حنفی کے اصل اصول خیال کیے جاتے ہیں۔

۱۔ مبسوط۔ اصل میں یہ کتاب قاضی ابویوسف کی تصنیف ہے۔ ان ہی مسائل کو امام محمد نے زیادہ توضیح اور خوبی سے لکھا ہے۔ یہ امام محمد کی پہلی تصنیف ہے۔

۲۔ جامع صغیر۔ مبسوط کے بعد تصنیف ہوئی۔ اس کتاب میں امام محمد نے قاضی ابویوسف کی روایت سے امام ابوحنیفہ کے تمام اقوال لکھے ہیں۔ کل ۵۳۲ مسئلے ہیں جن میں ایک سو ستر مسئلہ کے متعلق اختلاف رائے بھی لکھا ہے وغیرہ۔

۳۔ جامع کبیر۔ جامع صغیر کے بعد لکھی گئی۔ ضخیم کتاب ہے اس میں امام ابوحنیفہ کے اقوال کے ساتھ قاضی ابویوسف اور امام زفر کے اقوال بھی لکھے ہیں۔

۴۔ زیادات۔ جامع کبیر کی تصنیف کے بعد جو فروع یاد آئے وہ اس میں درج کیے۔

۵۔ کتاب الحج۔ یہ کتاب امام محمد نے مدینہ سے آکر لکھی (چونکہ خود حنفیہ اس کتاب کو نہیں لیتے اس لیے اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں)۔

۶۔ سیر صغیر و کبیر۔ یہ سب سے آخری تصنیف ہے۔ اول سیر صغیر لکھی۔ اس کا ایک نسخہ امام اوزاعی کی نظر سے گزرا۔ انھوں نے طعن سے کہا کہ اہل عراق کو فن سیر سے کیا نسبت۔ امام محمد نے سنا تو سیر کبیر لکھنا شروع کی۔ تیار ہو چکی تو ساٹھ جزوں میں آئی۔ امام محمد اس ضخیم کتاب کو ایک خچر پہ رکھا کر ہارون الرشید کے پاس لے گئے۔ ہارون الرشید کو پہلے سے خبر ہو چکی تھی۔ اس نے قدردانی کے لحاظ سے شہزادوں کو بھیجا کہ خود جا کر امام محمد سے سند لیں۔

(سیرت النعمان ص ۲۹۴)

امام محمد کی طرف منسوب پہلی کتاب کے متعلق تو خود علامہ شبلی نے وضاحت کر دی ہے

کہ وہ دراصل قاضی ابویوسف کی تصنیف ہے جس کو امام محمد نے زیادہ توضیح اور خوبی سے لکھا۔
امام محمد کی اپنی پہلی تصنیف جامع صغیر ہے۔ آپ کی صرف اسی کتاب کو آپ کے دو شاگردوں
عیسیٰ بن ابان اور محمد بن سماعہ نے روایت کیا ہے باقی تمام کتابوں کی روایت میں تفرد پایا جاتا ہے
جو زیادہ تر ابوحفص احمد بن حفص نے روایت کی ہیں۔ آپ کی پہلی تصنیف بہت جلد مقبول ہوئی
اور مختلف علماء نے اس کی نقول حاصل کیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا اصلی نسخہ ہم تک پہنچ سکا ہے۔
تاہم آپ یہ کتاب شروع سے لے کر اخیر تک دیکھ جائیں اس میں تمام کی تمام روایات قاضی
ابویوسف کے واسطہ سے روایت کی گئی ہیں۔ (محمد عن یعقوب عن ابی حنیفہ) یعنی اس میں
ایک روایت بھی امام ابوحنیفہ سے براہِ راست لکھی نہیں گئی۔ اگر پہلی کتاب کا یہ حال ہے تو
بعد کی تصنیفات کے متعلق اس کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ ویسے بھی دوسری کتابوں کی
روایت میں تفرد پایا جاتا ہے اس لیے روایت کے لحاظ سے وہ جامع صغیر کے پائے کی نہیں۔

جامع صغیر کے بعد سیر الکبیر کو جو آپ کی آخری تصنیف ہے بلند پایہ علمی کتاب تصور کیا جاتا
ہے۔ دراصل امام محمد نے اس کتاب پر محنت بھی بہت کی ہے کیونکہ جیسا کہ ہم علامہ شبلی کے حوالہ
سے لکھ دیے ہیں یہ ان کی عزت کا مسئلہ تھا۔ اور وہ امام اوزاعی کے طنز کا تحقیقی جواب دینا
چاہتے تھے۔ اس کتاب کو شاہی قبولیت بھی حاصل ہوئی اس لیے ہم اس کتاب کے متعلق کچھ عرض
کریں گے۔ اس کتاب کے جدید ایڈیشن کے دیباچہ میں لکھا ہے:

"واعلم بان السیر الکبیر آخر تصنیف صنفہ محمد فی الفقہ ولہذا لم یروہ عنہ ابوحفص لانہ
صنفہ بعد انصرافہ من العراق ولہذا لم یذکر اسم ابی یوسف فی شیٔ منہ لانہ صنفہ بعد ما استحکمت النفرۃ
بینہما (السیر الکبیر جدید ایڈیشن جلد اول ص ۱۰)

جاننا چاہیے کہ سیر کبیر امام محمد کی فقہ میں آخری تصنیف ہے اس لیے ابوحفص نے آپ سے
روایت نہیں کی کیونکہ آپ نے یہ کتاب ان کے عراق چلے جانے کے بعد تصنیف کی۔ اور اس میں
قاضی ابویوسف کا بھی بالکل ذکر نہیں کیونکہ یہ آپ نے اس وقت لکھی جب ان دونوں میں نفرت

جڑ پکڑ چکی تھی۔

آپ حیران ہوں گے کہ اس مشہور و معروف کتاب کا اصل نسخہ اس وقت دنیا میں کہیں موجود نہیں۔ حالانکہ جن کتابوں کو شاہی قبولیت حاصل ہوتی عام طور پر ان کا وجود باقی رہنا چاہیے تھا ہمارے پاس اس وقت جو نسخہ موجود ہے وہ شمس الائمہ سرخسی نے کئی سالوں کے بعد محض اپنے حافظہ کی مدد سے لکھایا تھا۔ چنانچہ اس کے متعلق لکھا ہے

وقد املاہ املاءً عن حفظہ دون الرجوع الی نص محمد نفسہ ومن المؤسف ان نص محمد نفسہ فقد فلا نستطیع الرجوع الیہ لتاکید من صحۃ حفظ السرخسی۔

(کتاب السیر الکبیر۔ جدید ایڈیشن جلد اول ص ۱۵)

یہ کتاب شمس الائمہ سرخسی نے اصل نسخہ دیکھے بغیر اپنے حافظہ سے املا کرائی۔ اور افسوس ہے کہ اس وقت امام محمد کا اصل نسخہ گم ہو چکا ہے اس لیے ہم امام سرخسی کی املا کردہ نسخہ کی صحت کو نہیں جانچ سکتے۔

جیسا کہ اس کتاب کے مقدمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کتاب میں آپ نے امام ابو یوسف کا نام نہیں لیا کیونکہ آپ کے درمیان نفرت جڑ پکڑ چکی تھی تاہم اس سے پہلے کی تمام کتابیں قاضی ابو یوسف کے حوالہ ہی سے آپ نے روایت کیں۔ لیکن حیرانی کی بات ہے کہ قاضی ابو یوسف نے ان کا بھی بڑی سختی سے انکار کیا ہے اور اس انکار کے لیے انھوں نے ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں جن کو نقل کرتے ہوئے قلم کانپتا ہے:

قال ابو یوسف قولوا لھذا الکذّاب یعنی محمد بن الحسن ھذا الذی یرویہ عنی سمعہ منّی؟ (تاریخ بغداد خطیب بغدادی جلد ۲ ص ۱۸۰)

قاضی ابو یوسف نے فرمایا کہ اس یعنی محمد بن الحسن سے کہو کہ جو کچھ وہ مجھ سے روایت کرتے ہیں مجھ سے سنا بھی ہے؟

اور شاید انہی سخت الفاظ کی وجہ سے امام محمد نے قاضی ابو یوسف کا جنازہ پڑھنے

سے انکار کر دیا تھا حالانکہ آپ کے دروازے کے سامنے ان کا جنازہ کھڑا کر کے ان کی لونڈیاں ان کا مرثیہ پڑھتی رہیں۔

ولما مات ابویوسف لم یخرج محمد الی جنازتہ۔ جب قاضی ابویوسف نے وفات پائی تو امام محمد ان کے جنازہ پر نہ گئے (السیر الکبیر جدید ایڈیشن ص ۳)

ہو سکتا ہے یہ بھی ویسی ہی روایت ہو جو امام بیہقی صاحب سنن البیہقی نے صاحبین کے متعلق روایت کی ہے کہ ان دونوں حضرات نے مل کر امام شافعی کے قتل کی سازش کی تھی۔ (بحوالہ سیرت النعمان ص ۳۸۸)۔

لیکن قابل افسوس بات یہ ہے کہ یہ اختلاف آپ کے شاگردوں تک بھی جا پہنچا۔ اور شاگرد بھی دوسرے درجہ کے نہیں بلکہ امامت کے درجہ تک پہنچے ہوئے مثلاً یحییٰ بن معین اور امام احمد بن حنبل جن کی شاگردی کو قاضی ابویوسف کی عظمت کی ایک دلیل تصور کیا جاتا ہے کہ ان جیسے بزرگوں نے آپ سے حدیثیں روایت کیں (سیرت النعمان ص ۳۸۱)۔ چنانچہ ان حضرات سے بہت سی ایسی روایات منقول ہیں جو امام محمد کے ضعف پر دلالت کرتی ہیں۔

روی عن معاویۃ بن صالح بن ابی عبداللہ قال سمعت یحییٰ بن معین یقول محمد بن الحسن ضعیفٌ۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ محمد بن الحسن ضعیف ہیں۔ ایک دوسرے راوی ابن غلابی یحییٰ بن معین سے ایک اور روایت نقل کرتے ہیں۔ قال یحییٰ بن معین محمد بن الحسن لیس بشئی کہ محمد بن حسن کوئی چیز نہیں ہیں۔ ایک اور روایت میں یحییٰ ابن معین فرماتے ہیں لیس بشئٍ فلا تکتب حدیثہٗ کہ آپ قابل اعتبار نہیں اس لیے آپ سے کوئی حدیث نہ لکھی جائے (تاریخ بغداد خطیب بغدادی جلد ۲ ص ۱۸۰)۔ امام احمد بن حنبل کو یہ فرماتے سنا گیا۔

سمعت احمد بن حنبل و ذکر محمد بن الحسن فقال کان یذھب مذھب جھم۔ کہ امام احمد بن حنبل نے جب امام محمد کا ذکر کیا تو فرمایا کہ وہ جہمی مذہب سے تعلق رکھتے تھے۔

قاضی ابویوسف نے کوشش کی کہ یہ آپس کی منافرت کسی طرح ختم ہو جائے۔ اور امام محمد کو

مصر کے قاضی کا عہدہ پیش کیا۔ لیکن آپ نے یہ قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

(السیر الکبیر جدید ایڈیشن جلد ۱ ص ۲)

اگر قاضی ابویوسف کے انکار والی روایت واقعی صحیح ہے تو پھر یہ معمہ حل کرنا باقی ہے کہ امام محمد نے فقہ کا اتنا قیمتی ذخیرہ ہم تک کس واسطے سے پہنچایا۔

اس مضمون میں مَیں نے اپنی ایک الجھن صاف کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس امر کا فیصلہ قارئین خود کریں گے کہ امام محمد واقعی امام ابوحنیفہ کے شاگرد تھے یا نہیں۔

---

عبدالصمد صارم الازہری

# امام ابن حزم اور مزامیر

یہ مضمون امام ابن حزم کی شہرۂ آفاق کتاب محلّیٰ کے ایک حصہ کا ترجمہ ہے اور اس میں مزامیر کے متعلق امام موصوف کے خیالات واضح کیے گئے ہیں۔ ابن حزم نے حرمتِ مزامیر کی روایات پر کڑی تنقید کی ہے۔ اور صاف صاف لکھا ہے کہ حرمتِ غنا و مزامیر کے بارے میں ایک روایت بھی درست نہیں ہے۔ چونکہ بعض روایات میں غنا کے ساتھ نرد و شطرنج وغیرہ کا بھی ذکر آیا ہے اس لیے انھوں نے اس پر بھی ضمنی بحث کی ہے۔

امام ابن حزم اندلسی المتوفی ۴۵۶ھ اپنی کتاب[1] المحلّیٰ کتاب البیوع میں لکھتے ہیں:

"شطرنج، مزامیر، سارنگی، طنبورہ اور باجوں کا بیچنا حلال ہے۔ اگر کسی شخص نے انھیں توڑ دیا تو وہ ضامن ہوگا الا یہ کہ اس پر کوئی تصویر بنی ہو تو ایسی صورت میں توڑنے والے پر تاوان نہیں جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

| | |
|---|---|
| خلق لکم ما فی الارض جمیعا | تمھارے لیے زمین کی تمام چیزیں پیدا کیں |

نیز فرمایا

| | |
|---|---|
| واحل اللہ البیع | اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے۔ |

نیز فرمایا

| | |
|---|---|
| وقد فصل لکم ما حرم علیکم | تفصیل سے بیان کر دیا ہے جو تم پر حرام ہے |

---

[1] جلد نہم ص ۵۵ مسئلہ ۱۵۶۵ ادارۃ الطباعۃ المنیریہ ۱۳۵۱ھ پہلا ایڈیشن قاہرہ مصر

ان چیزوں کی بیع کی حرمت کے بارے میں کوئی نص نہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی ان چیزوں کے توڑنے والے پر تاوان دینا واجب ہے۔ جو لوگ ان چیزوں کی بیع کو حرام کہتے ہیں انھوں نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ صحیح نہیں ہیں یا بعض صحیح ہیں تو ان سے ان کے خیال کی تائید نہیں ہوتی مثلاً ان میں سے ایک حدیث ابوداؤد والطیالسی کی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا ہر وہ چیز جس سے کوئی کھیلتا ہے باطل ہے البتہ تیر اندازی، شہسواری یا اپنی عورت کے ساتھ ہنسی مذاق کرنا یہ جائز ہیں کیونکہ یہ حق ہیں۔

اس روایت میں عبداللہ بن زید بن الارزق مجہول راوی ہے۔

رہی ابن ابی شیبہ کی روایت کہ رسول اللہ نے فرمایا مومن کے کھیل تین ہیں۔ پھر وہی مذکورہ بالا الفاظ ہیں۔ اس روایت میں خالد بن زید مجہول ہے۔

احمد بن شعیب نے جو حدیث بیان کی ہے کہ جابر بن عبداللہ اور جابر بن عبید انصاری تیر اندازی کر رہے تھے تو ایک نے دوسرے سے کہا کیا آپ نے رسول اللہ کو یہ کہتے نہیں سنا؟ "ہر وہ چیز جو ذکر الٰہی سے نہیں ہے کھیل ہے البتہ چار چیزیں مستثنیٰ ہیں۔ شوہر کا بیوی کے ساتھ ہنسی مذاق کرنا، شہسواری، تیر اندازی اور تیراکی۔"

اس حدیث میں بڑی طرح تدلیس کی گئی ہے کیونکہ جس زہری کا اس میں نام آتا ہے وہ ابن شہاب زہری نہیں ہے بلکہ کوئی اور زہری ہے جو غیر معروف شخص ہے جس کا نام عبدالرحیم ہے۔ احمد بن شعیب ہی کی ایک دوسری روایت میں ہیں اس کا نام عبدالرحیم الزہری ملتا ہے۔

لہذا یہ حدیث بھی قابل اعتبار نہیں۔

احمد بن شعیب نے اس حدیث کو ایک اور طریق پر بھی روایت کیا ہے۔ اس روایت کے بھی یہی الفاظ ہیں مگر اس روایت میں یہ بھی ہے کہ جو چیز ذکر الٰہی سے خالی ہو وہ لغو اور سہو ہے۔ اس روایت میں عبدالوہاب بن بخت ہے جس کی عدالت کے متعلق ہم کچھ نہیں جانتے پھر یہ کہ اس حدیث میں لغو اور سہو کا لفظ ہے اور ان دونوں الفاظ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

عباس[1] بن محمد الدوری نے جو روایت بیان کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے گانے والیاں حرام کی ہیں۔ ان کی خرید و فروخت، ان کی قیمت، ان کی تعلیم اور ان کا گانا سننا حرام قرار دیا ہے۔ اس روایت میں لیث ہے جو کہ ضعیف ہے۔ اور سعید بن رزین مجہول ہے جو اپنے بھائی سے روایت کرتا ہے مگر اس کا نام نہیں بتاتا تو جو شخص خود مجہول ہو اس کا مجہول بھائی بھی کیونکر مجہول نہ ہوگا۔

احمد[2] بن عمر کی جو روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جب میری امت پندرہ باتیں کرنے لگے گی تو اس پر بلائیں نازل ہوں گی۔ ان میں گانے والیوں اور مزامیر کا بھی ذکر ہے اور فرمایا ہے کہ جب وہ ان چیزوں سے شغف رکھنے لگیں تو انھیں ایک سرخ ہوا اور مسخ و خسف سے ڈرنا چاہیے۔

اس حدیث میں لاحق بن حسین، ضرار بن علی اور الحمص مجہول ہیں اور فرج بن فضالہ حمصی متروک الحدیث ہے۔ یحییٰ اور عبدالرحمٰن نے اسے متروک قرار دیا ہے۔

قاسم بن اصبغ کی جو روایت ہے کہ امیر معاویہ نے بیان کیا کہ رسول اللہ نے نو چیزوں سے روکا ہے میں بھی تمھیں ان نو چیزوں سے روکتا ہوں اور ان نو چیزوں میں گانے اور ماتم کا بھی ذکر ہے۔

اس روایت میں محمد بن مہاجر ضعیف ہے اور کیسان مجہول ہے۔

---

۱۔ العباس بن محمد الدوری عن محمد ابن کثیر العبدی نا جعفر بن سلیمان الضبعی عن سعید بن ابی رزین عن اخیہ عن لیث بن ابی سلیم عن عبدالرحمٰن بن سابط عن عائشہ۔ ۲۔ احمد بن عمر بن انس نا ابو احمد سہل بن محمد بن احمد بن سہل المروزی نا لاحق بن الحسین المقدسی قدم مرو نا ابو المرجی ضرار بن علی بن عمیر القاضی الجیلانی نا احمد بن سعید بن عبداللہ بن کثیر الحمصی نا فرج بن فضالہ عن یحییٰ بن سعید بن عبداللہ بن کثیر الحمصی نا فرج بن فضالہ عن یحییٰ بن سعید عن محمد بن علی بن الحنفیہ عن ابیہ۔

ابوداؤد کی جو روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ گانا دل میں نفاق کو اُگاتا ہے اس روایت میں عن شیخ (ایک بوڑھے سے) کا لفظ بڑا ہی عجیب ہے۔

محمد بن احمد کی جو روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا میرے امتی شراب پئیں گے مگر اس کا نام بدل دیں گے۔ اور وہ گانے اور باجے سنیں گے۔ اللہ انھیں زمین میں دھنسا دیگا۔

اس روایت میں معاویہ بن صالح ضعیف ہے۔ نہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان پر عذاب کا نزول گانے اور باجے کی وجہ سے ہوگا بلکہ دراصل شراب کا نام بدل کر اسے حلال جاننے پر ہوگا۔ مذہبی امور کی بنیاد ظن و تخمین پر نہیں ہوتی۔

احمد بن اسماعیل کی جو حدیث ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جو شخص گانے والی کے پاس بیٹھا اور اس کا گانا سنا تو قیامت کے دن اس کے کانوں میں اللہ تعالیٰ پگھلا ہوا سیسہ ڈالیں گے۔

یہ حدیث موضوع اور بے اصل ہے نہ اسے انس نے روایت کیا نہ ابن منکدر نے، نہ مالک نے، نہ ابن مبارک نے۔ پھر یہ کہ ابن مبارک سے لے کر ابن شعبان تک جتنے راوی ہیں سب مجہول ہیں۔ مالکیوں میں ابن شعبان اسی قسم کا آدمی ہے جس طرح عبدالباقی بن قانع احناف میں ہے کہ ان دونوں کی روایتوں میں صاف دھوکا، خالص جھوٹ، واضح جعل اور بڑی غیر ذمہ داری ہوتی ہے۔ یا تو ان کی کتابیں گڑبڑ ہوگئی ہیں یا وہ غیر معتبر و کذاب لوگوں سے روایت کرتے ہیں۔ ہم اللہ سے عافیت، صدق اور صواب کی درخواست کرتے ہیں۔

ابن شعبان کی جو روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جس کے پاس گانے والی ہو اور وہ مر جائے تو اس کے جنازے کی نماز نہ پڑھو۔

اس روایت میں ہاشم اور عمر مجہول ہیں، اور مکحول کی حضرت عائشہ رض سے ملاقات ثابت نہیں ہوتی۔

ایک اور روایت جس کی کوئی سند نہیں مگر لوگ ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے دو آوازیں ملعون قرار دی ہیں۔ ایک رونے والی کی آواز اور دوسری گانے والی کی۔

بیہودہ بھی لغو اور بے کار ہے۔

سعیدؒ بن منصور کی جو حدیث ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا گانے والیوں کی خرید و فروخت حرام ہے اور ان کی قیمت بھی حرام ہے اور اس کی تصدیق کتاب اللہ میں ہے۔

ومن الناس من یشتری لہو الحدیث — بعض لوگ لہو و لعب کی چیزیں خریدتے ہیں تاکہ

لیضل عن سبیل اللہ بغیر علم — بے جانے بوجھے اللہ کی راہ سے گمراہ کردیں۔

قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھوں میں میری جان ہے کہ جو شخص بھی کسی گانے کے ساتھ آواز بلند کرتا ہے تو اس کے پیچھے دو شیطان لگ جاتے ہیں۔ ایک اس کے سینے کو پیٹتا ہے اور ایک اس کی پیٹھ کو ٹھیکتا ہے حتیٰ کہ وہ خاموش ہو جاتا ہے۔

اس روایت میں اسماعیل ضعیف ہے، مطرح مجہول ہے، عبید اللہ بن زحر ضعیف ہے، قاسم بھی ضعیف ہے اور علی بن یزید دمشقی متروک الحدیث ہے۔

عبدالملک بن حبیب اندلسی نے جو حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا "گانے والیوں کو تعلیم دینا، ان کی خرید و فروخت کرنا، ان کو لینا اور ان کی قیمت حرام ہے اللہ اپنی کتاب میں فرماتا ہے بعض لوگ لہو و لعب کی چیزیں خریدتے ہیں تاکہ لوگوں کو بے جانے بوجھے گمراہ کریں۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے جب کبھی کوئی گانے والا آواز بلند کرتا ہے تو اس پر دو شیطان سوار ہو جاتے ہیں جو اپنے پیروں سے اس کے سینے اور پشت کو مارتے رہتے ہیں حتیٰ کہ وہ خاموش ہو جاتا ہے۔

ابن حبیب نے ایک دوسرے طریق سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا اللہ نے گانے والیوں کو تعلیم دینا، ان کی خرید و فروخت اور ان کی قیمت کو حرام قرار دیا ہے۔

---

[۱] سعید بن منصور نا اسماعیل بن عیاش عن مطرح بن یزید نا عبید اللہ بن زحر عن علی بن یزید عن القاسم عن ابی امامۃ۔

پہلی حدیث کے بارے میں یہ عرض ہے کہ عبدالملک غیر معتبر ہے اور اسماعیل بن عیاش ضعیف ہے اور علی بن یزید ضعیف اور متروک الحدیث ہے اور قاسم بن عبدالرحمان بھی ضعیف ہے۔ دوسری حدیث بھی عبدالملک اور قاسم سے مروی ہے، اس میں موسیٰ بن اعین ہے جو ضعیف ہے۔ عبدالملک نے ایک اور طریق سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ سے دریافت کیا کیا میں اونٹوں کے لیے حدی پڑھ سکتا ہوں؟ فرمایا ہاں، اس نے کہا کیا ان کے لیے گا نا گا سکتا ہوں فرمایا گانے والے کے کان شیطان کے ہاتھ میں ہوتے ہیں وہ انھیں مروڑتا رہتا ہے حتی کہ وہ خاموش ہو جاتا ہے۔ عبدالملک اور عمری دونوں کمزور ہیں۔

سعید بن منصور کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا آخری زمانے میں میری امت کے کچھ لوگ بندر اور خنزیر بن جائیں گے۔ صحابہ نے دریافت کیا یا رسول اللہ کیا وہ اللہ کے ایک ہونے اور آپ کے رسول ہونے کی گواہی دیں گے؟ فرمایا ہاں، نماز بھی پڑھیں گے، روزے بھی رکھیں گے اور حج بھی کریں گے۔ صحابہ نے دریافت کیا پھر ایسا کیوں ہوگا؟ فرمایا وہ مزامیر، گانے والیوں، دف اور شراب سے شغل کریں گے۔ رات لہو ولعب اور شراب میں گزاریں گے اور صبح ہوتے بندر اور خنزیر بن جائیں گے۔"

یہ روایت ایک ایسے شخص سے مروی ہے جس کا نام ہی نہیں بتایا گیا۔ سعید بن منصور نے ایک دوسرے طریق سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا میری امت میں سے ایک گروہ لہو ولعب میں رات گزارے گا وہ کھاتے پیتے رہیں گے اور صبح ہوتے بندر اور خنزیر بن جائیں گے، ان میں خسف و قذف ہوگا۔ ان میں سے ایک گروہ پر ہوا بھیجی جائے گی وہ انھیں برباد کر دے گی جس طرح پچھلے لوگوں کو حرام چیزوں کے حلال جاننے، حریر پہننے، دف بجانے اور گانے والیوں کے لینے کی وجہ سے برباد کیا تھا۔

حارث بن بنہان کی حدیث مقبول نہیں، فرقد سبخی ضعیف ہے، سلیم بن سالم، حسان بن ابی سنان اور عاصم بن عمرو کو میں نہیں جانتا لہذا یہ دونوں حدیثیں بھی یقینی طور پر ساقط ہو گئیں۔

سعید بن منصور ایک دوسرے طریق پر روایت کرتا ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا اللہ نے مجھے رحمتِ عالم بنا کر بھیجا ہے، مجھے مزامیر، بتوں اور صلیبوں کے مٹانے کا حکم دیا ہے۔ ان چیزوں کی خرید و فروخت جائز نہیں، نہ ان کی تعلیم و تجارت جائز ہے، ان کی قیمت حرام ہے۔ اس روایت میں قاسم ضعیف ہے۔

بخاری نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا میری امت میں سے کچھ لوگ ریشم، حریر، شراب اور مزامیر کو حلال کریں گے۔ یہ حدیث منقطع، بخاری تک مسلسل نہیں پہنچی کیونکہ صدقہ بن خالد اور بخاری کے درمیان سند منقطع ہے۔

الغرض اس سلسلہ میں ایک بھی حدیث درست نہیں، قسم بخدا اگر ان تمام حدیثوں یا دو چار یا ایک کی سند بھی رسول اللہ تک ثقہ راویوں کے ذریعہ پہنچ جاتی تو ہم اس کے قبول کرنے میں ذرا سا بھی تردد نہ کرتے اور اگر یہ احادیث صحیح ہیں کہ گانے والیوں کی خرید و فروخت درست نہیں تو اُن سے جماع کرنے والوں کو حدِ زنا لگنی چاہیے تھی اور اولادِ آقا کی نہ ہونی چاہیے تھی۔ علاوہ بریں یہ بات ہے کہ ان احادیث میں گانے والیوں کی ملکیت کو حرام نہیں قرار دیا گیا۔ بہت سی چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا بیچنا حرام ہے مگر ملکیت حرام نہیں جیسے پانی، بلی اور کتا۔

یہ ہیں وہ حدیثیں جو ہم تک اس بارے میں پہنچی ہیں۔ رہے ان لوگوں کے آثار جو رسول اللہ سے نیچے ہیں وہ یہ ہیں:

ابن ابی شیبہ[1] نے ابن مسعود کے بارے میں روایت کی ہے کہ انھوں نے ومن الناس من یشتری لہو الحدیث لیضل عن سبیل اللہ کے بارے میں فرمایا قسم بخدا اس سے مراد گانا ہے۔ وکیع نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اس سے گانا اور گانے والی کی خریداری مراد ہے۔ ابن ابی خیثمہ نے ابن عباس سے اس آیت کے بارے میں روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا مراد

---

[1] ابن ابی شیبہ نا حاتم بن اسماعیل عن حمید بن صخر عن عمار الدہنی عن سعید بن جبیر عن ابی الصہباء عن ابن مسعود۔

گانا اور اس جیسی چیزیں ہیں۔ سعید بن منصور نے ابن عباس کے بارے میں روایت کیا ہے کہ دف نرد، اور مزامیر حرام ہیں۔ سعید بن منصور نے ابراہیم کے بارے میں بیان کیا ہے کہ انھوں نے کہا گانا دل میں نفاق کو اُگاتا ہے۔ سعید بن منصور نے ابراہیم کے بارے میں روایت کی ہے کہ ہمارے دوست راستے روک کر ڈھولوں کو پھاڑ دیتے تھے۔ ابن ابی شیبہ نے مجاہد کے بارے میں روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ آیت مذکورہ سے مراد گانا ہے یہی قول حبیب بن ثابت کا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے عکرمہ سے بھی اس آیت کے بارے میں یہی روایت کی ہے کہ مراد گانا ہے۔

ابو محمد (ابن حزم) کہتا ہے یہ تمام اقوال ہمارے لیے حجت نہیں بن سکتے۔ اول تو یہ بات ہے کہ رسول اللہ کا فرمان ہی حجت ہے۔ دوسرے یہ کہ بہت سے صحابہ اور تابعین نے ان اقوال کی مخالفت کی ہے تیسرے یہ کہ خود نص قرآنی ان کے احتجاج کو باطل کرتی ہے کیونکہ پوری آیت یہ ہے

ومن الناس من یشتری لھو الحدیث لیضل عن سبیل اللہ بغیر علم ویتخذھا ھزوا اولئک لھم عذاب مھین

بعض لوگ کھیل کود کی چیزیں خریدتے ہیں تاکہ اللہ کی راہ سے گم راہ کردیں بے جانے بوجھے اور اس کو مذاق بنائیں، ایسے لوگوں کے لیے ذلت والا عذاب ہے۔

جو شخص ایسا کرتا ہے وہ یقیناً بالاتفاق کافر ہے کہ اللہ کی راہ کو مذاق بنائے۔ اگر کوئی شخص قرآن شریف خریدے تاکہ لوگوں کو گم راہ کرے اور مذاق بنائے تو وہ کافر ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس کی اللہ نے مذمت کی ہے اللہ تعالیٰ نے ہرگز ایسی چیزوں کی مذمت نہیں کی جو صرف کھیلنے کے لیے خریدی جاتی ہیں، گم راہ کرنے کے لیے نہیں لہذا سب اقوال باطل ٹھہرے۔ اس طرح اگر کوئی جان بوجھ کر فرض نماز چھوڑ کر قرآن خوانی میں لگ جائے یا سنتیں پڑھنے لگے یا کوئی بات کرنے لگے یا اپنے مال کی دیکھ بھال کرنے لگے یا گانے لگے یا کچھ اور کرنے لگے تو وہ فاسق ہے۔ خدا کا نافرمان ہے۔ اور اگر کوئی شخص ان چیزوں میں مشغول رہ کر فرائض کو ضائع نہ کرے تو وہ محسن ہے۔

یہ لوگ یہ دلیل لاتے ہیں کہ آپ یہ بتائیں کہ گانا حق ہے یا باطل؟ دو ہی صورتیں ہیں تیسری

ممکن نہیں اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

فماذا بعد الحق الا الضلال — حق کے سوا جو کچھ ہے گم راہی ہے ۔

لہذا گانا سراسر باطل اور گم راہی ہے ۔

توفیقِ الٰہی سے اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے :

انما الاعمال بالنیات ولکل امرئٍ مانوی اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو اس کی نیت کے مطابق اجر ملے گا ۔

تو جو شخص معصیت الٰہی کے ارادے سے گانا سنے گا وہ فاسق ہے یہی حال گانے کے علاوہ اور چیزوں کا بھی ہے ۔ اور جو شخص راحتِ قلبی کے لیے سنے گا کہ طاعتِ الٰہی پر طبیعت آمادہ رہے اور نفس میں نیکی کا میلان ہو وہ مطیع و محسن ہے اس کا یہ کام حق ہے اور جو شخص نہ طاعت کا ارادہ کرے نہ معصیت کا اس کا فعل لغو ہے مگر معاف ہے جیسے کوئی آدمی سیر کے لیے باغ جائے یا سیر کے لیے اپنے دروازے میں بیٹھا رہے یا جیسے کوئی نیلے، سبز یا کسی اور قسم کے کپڑے رنگ لے یا اپنے پاؤں کو دراز کرے اور سکیڑ لے یا اور اسی قسم کے اور کام کرے ۔ لہذا جو کچھ یہ لوگ اعتراض کرتے ہیں سب باطل ہو گئے والحمد للہ ۔ ہمیں اس کے علاوہ اور کسی شبہ کا علم نہیں ۔

رہی شطرنج سو اس کے متعلق عبدالملک[1] بن حبیب کی روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جو شخص جوا کھیلے یعنی نرد و شطرنج کھیلے پھر نماز کے لیے کھڑا ہو جائے تو وہ اس شخص کی مانند ہے جو پیپ اور خنزیر کے خون سے وضو کر کے نماز پڑھ لے کیا اللہ اس کی نماز قبول کرے گا ؟"

یہ حدیث مرسل ہے ۔ عبدالملک ساقط الاعتبار ہے اور عبدالملک بن ماجشون ضعیف ہے ۔

یہ حدیث مالکیوں اور حنفیوں کے لیے حجت ہے کیونکہ وہ مرسل احادیث کو مانتے ہیں ۔

لہذا ان کے نزدیک نرد اور شطرنج کھیلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے ۔

---

۱۔ عبدالملک بن حبیب حدثنی عبدالملک بن الماجشون عن المغیرۃ عن محمد بن کعب القرظی

ایک اور طریق پر عبدالملک[1] روایت کرتا ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا شطرنج ملعون ہے اس کا کھیلنے والا بھی ملعون ہے اور اس کی طرف دیکھنے والا خنزیر کھانے والے کی مانند ہے۔

اس روایت میں ابن حبیب ہے جو کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اسد ضعیف ہے اور حبہ بن سلم مجہول ہے اور منقطع ہے۔

ابن حبیب[2] نے روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا قیامت کے دن سب سے زیادہ سخت عذاب شاہ والے پر پڑے گا کہ وہ کہتا ہے میں نے اسے مار ڈالا۔ قسم بخدا میں نے اسے ہلاک کر ڈالا۔ بخدا میں نے اسے بالکل تہس نہس کر دیا۔ واللہ جھوٹ، بہتان اور بے اصل بات ہے۔"

عبدالملک بے اصل ہے اور منقطع بھی ہے۔

رسول اللہؐ سے علاوہ دوسرے بزرگوں سے مروی ہے کہ ابن حبیب نے حضرت عقبہ بن عامر جہنی کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا" قسم بخدا بتوں کی عبادت گوارا ہے مگر مجھے شطرنج کھیلنا گوارا نہیں۔"

یہ اثر کذب محض ہے۔ پناہ بخدا جو کوئی صحابی یہ بات کہے کہ بت پرستی کے برابر کوئی اور گناہ ہو سکتا ہے چہ جائیکہ کفر کو اس سے خفیف ٹھیرائے۔

اس روایت میں یحییٰ بن ایوب بے حقیقت انسان ہے اور ابو قبیل کی عدالت مستور ہے۔[1]

ابن حبیب[3] نے روایت کی ہے کہ علی بن ابی طالب شطرنج کھیلنے والوں کے پاس سے گزرے تو فرمایا تم کیا ان مورتیوں پر اوندھے پڑے ہو؟ اگر تمھارے جلتی چنگاری لگے تو وہ اس

---

۱۔ عبدالملک بن حبیب نا اسد بن موسیٰ و علی بن معید عن ابن جریج عن حبۃ بن سلم

۲۔ حدثنا الحذامی عن ابی سواد عن ابیہ

۳۔ ابن حبیب عن علی ابن معید عن و اسد بن موسیٰ عن رجالہما

سے بہتر ہے کہ تم ان منددوں کو ہاتھ لگاؤ۔ میں انھیں تمھارے منہ پر مار دیتا۔ پھر آپ نے انھیں قید کرنے کا حکم دیا۔

یہ اثر منقطع ہے، اور اس روایت میں ابن حبیب بھی ہے۔ ان آثار کے علاوہ ہمیں اور کوئی حدیث یا اثر معلوم نہیں جنھیں وہ پیش کرتے ہیں۔

رہا ان کے اس قول کا جواب کہ شطرنج یا حق ہوگی یا باطل؟ اس کا جواب مزامیر کے بیان میں گزر چکا ہے کیونکہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اللہ ہی توفیق دینے والا ہے۔

ابو محمد (ابن حزم) کہتا ہے جب اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ان چیزوں کی حرمت کی کوئی تفصیل نہیں آئی تو ثابت ہوگیا کہ یہ تمام چیزیں حلال مطلق ہیں۔ حلال کیوں نہ ہوں گی مسلم روایت کرتا ہے کہ ابو بکرؓ حضرت عائشہؓ کے پاس آئے۔ ان کے پاس دو لڑکیاں گا بجا رہی تھیں رسول اللہ کپڑا لپیٹے لیٹے تھے۔ ابو بکرؓ نے ان دونوں کو جھڑکا تو رسول اللہ نے چہرہ کھولا اور فرمایا ابو بکر انھیں کچھ نہ کہو آج کل عید کا زمانہ ہے۔

مسلم روایت کرتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ تشریف لائے۔ میرے پاس دو لڑکیاں گا رہی تھیں۔ آپؐ بستر پر لیٹ گئے اور روئے مبارک پھیر لیا۔ ابو بکرؓ آئے اور مجھے جھڑکنے لگے اور کہنے لگے رسول اللہ کے پاس اور مزمار شیطان؟ رسول اللہ نے فرمایا ان دونوں کو کچھ نہ کہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ تم نے یہ روایت ابو اسامہ[1] کے طریق سے بھی روایت کی ہے اور اس میں یہ ہے کہ یہ لڑکیاں گانے والی نہ تھیں تو ہم کہیں گے بیشک ایسا ہی ہے لیکن حضرت عائشہؓ نے یہ تو فرمایا ہے کہ وہ گا رہی تھیں تو گانے کا ثبوت تو بہر حال ہے۔ رہا ان کا یہ قول کہ وہ گانے والیاں نہ تھیں اس کا یہ مطلب ہے کہ گانا اچھی طرح نہ جانتی تھیں۔ اول تو یہ بات محل

---

۱۔ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ

دلیل نہیں ہے۔ محل دلیل تو آپؐ کا یہ فرمان ہے کہ آپؐ نے ابوبکرؓ کے اس قول کی تردید کردی کہ امزمار الشیطان عند رسول اللہ (رسول اللہ کے پاس اور مزمار شیطان ؟)

لہذا ثابت ہوگیا کہ یہ مباح مطلق ہے اس میں کوئی کراہیت نہیں۔ جس کسی نے اس کا انکار کیا با شبہ غلطی کی۔

حضرت ابوداؤد[1] سے مروی ہے کہ نافع غلام ابن عمر نے بیان کیا کہ ابن عمر نے مزمار کی آواز سنی تو اپنی دونوں انگلیاں کانوں میں دے لیں اور راہ سے ہٹ گئے اور مجھ سے کہا اے نافع! کیا اب بھی آواز آرہی ہے؟ میں نے کہا نہیں۔ تو آپ نے انگلیاں کانوں سے ہٹالیں اور فرمایا میں رسول اللہ کے ساتھ تھا آپؐ نے اس قسم کی آواز سنی تو ایسا ہی کیا تھا۔

ابو محمد (ابن حزم) کہتا ہے یہ صحیح احادیث نہیں اگر مزمار حرام ہوتا تو خود رسول اللہ ابن عمر کے لیے اُسے مباح قرار نہ دیتے اور اگر ابن عمر کے نزدیک حرام ہوتا تو آپ نافع کے لیے اس کا سننا جائز قرار نہ دیتے اور رسول اللہ تو اس کے توڑ دینے اور خاموش کردینے کا حکم دیتے مگر آپ نے ان دونوں باتوں میں سے کچھ بھی نہیں کیا۔

رہی یہ بات کہ آپ نے اس کے سننے سے پرہیز فرمایا سو وہ اسی طرح ہے جس طرح آپ نے بہت سے مباح امور دنیوی سے پرہیز فرمایا ہے جیسے تکیہ لگا کر کھانے سے پرہیز فرماتے تھے۔ یا آپ کسی رات بھی درہم یا دینار اپنے پاس نہ رکھتے تھے یا جس طرح آپ گھر کے طاق یا کارنس پر پردہ لٹکا ناپسند نہ کرتے تھے یا جس طرح آپ نے حضرت فاطمہؓ کے گھر میں نقشین پردہ لٹکانے کو پسند نہ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

مسلم[2] نے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا عید کے دن مسجد میں کچھ حبشی ناچنے

---

۱۔ ابی داؤد نا احمد بن عبید الغدانی نا الولید بن مسلم نا سعید بن عبد العزیز عن سلیمان بن موسیٰ عن نافع مولیٰ ابن عمر

۲۔ مسلم بن الحجاج نا زہیر بن حرب نا جریر عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ

کہ رسول اللہ نے مجھے بلایا میں نے اپنا سر آپ کے مونڈھوں پر رکھ دیا اور میں ان کے کھیل کو دیکھتی رہی حتی کہ میں خود ہی واپس آ گئی۔

سفیان[1] ثوری نے روایت کی ہے کہ عامر بن سعد نے ایک شادی میں ابو مسعود بدری، قرظہ بن کعب اور ثابت بن یزید کو گانے کی محفل میں دیکھا تو میں نے ان سے کہا یہ محفل اور اصحاب محمدؐ؟ انھوں نے کہا رسول اللہ نے ہمیں شادی میں گانا سننے کی اور مردے پر بغیر نوحہ کیے رونے کی اجازت دیدی ہے۔ مگر اس اثر میں شادی کے علاوہ گانا سننے کی ممانعت مذکور نہیں۔

حماد[2] بن زید کے طریق سے کئی احادیث مروی ہیں جو محمد بن سیرین سے منقول ہیں کہ ایک شخص مدینہ میں کئی باندیاں لایا اور عبداللہ بن جعفر کے ہاں پہنچا اور آپ کے سامنے وہ باندیاں پیش کیں۔ آپ نے ایک باندی سے گانے کی فرمائش کی۔ ایوب سختیانی کہتے ہیں کہ دف کے ساتھ گانے کی فرمائش کی اور ہشام نے بیان کیا ہے کہ سارنگی کے ساتھ گانے کی فرمائش کی۔ ابن عمر جب یہ سمجھے کہ آپ اچھی طرح دیکھ چکے ہیں تو کہا کیا سارے دن مزامیر شیطانی میں لگے رہوگے اب مول بھاؤ کر لو۔ پھر وہ شخص حضرت ابن عمر کے پاس آیا اور کہا مجھے سات سو درہم کا نقصان ہوا۔ تو ابن عمر عبداللہ بن جعفر کے پاس آئے اور کہا اسے سات سو درہم کا نقصان ہوا ہے یا آپ دام دیجیے یا بیع فسخ کیجیے۔ آپ نے فرمایا ہم دام دیدیں گے۔

دیکھیے ابن عمر نے گانا سنا اور گانے والی کی خرید و فروخت میں مدد دی۔ یہ صحیح روایات ہیں ویسی جھوٹی موضوع احادیث نہیں ہیں جیسی پہلے گزریں۔

---

1- سفیان الثوری عن ابی اسحاق السبیعی عن عامر بن سعد

2- حماد بن زید عن ابی ایوب السختیانی و ہشام بن سلمہ ہو ابن کہیل دخل حدیث بعضہم فی بعض کلہم عن محمد بن سیرین

# اُردو مطبوعات اِدارۂ ثقافتِ اسلامیہ

## ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی :- مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں ماہیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترامِ آدم صورت و معنی، عالمِ اسباب اور جبر و قدر کے بارے میں رومی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ ر ۳ روپے

تشبیہاتِ رومی :- یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے اس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سا نبّاضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لیکر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت - ۸ روپے

اسلام کا نظریۂ حیات :- یہ خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب "اسلامک آیئڈیالوجی" کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقاید کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریۂ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے قیمت ۸ روپے

## مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلۂ اجتہاد :- قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۲ روپے

افکارِ غزالی :- امام غزالی کے شاہکار احیاء العلوم کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۔

سرگذشتِ غزالی :- امام غزالی کی "المنقذ" کا ترجمہ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے

تعلیماتِ غزالی :- امام غزالی نے اپنی بے نظیر تصنیف میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے اس کی تہ میں کیا فلسفہ کار فرما ہے یہ کتاب انہی مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص ہے اور اس کے مقدمہ میں تصوف کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابنِ خلدون :- عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت - ۲۵ر۴ روپے

## مولانا محمد جعفر پھلواروی

الدین یسر :- دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے - اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۔

مقامِ سنت :- وحی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباعِ حدیث کا ضروری ہے

سنت کا ، مسائل حدیث میں کہاں تک رد و بدل ہو
سکتا ہے ، اطاعت رسول کا کیا مطلب ہے ، اس کتاب
میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ ر ۱ پیسے

ریاض السنۃ :- ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند
حکمتوں ، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی
تعلیمات پر مشتمل ہیں - قیمت ۱۰ روپے

گلستان حدیث :- یہ ان چالیس مضامین کی شرح ہے
جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام
کی تشریح کرتی ہیں - قیمت - ۵۰ ر ۳ روپے

پیغمبر انسانیت :- سیرت رسولؐ پر یہ کتاب ایک بالکل
نئے نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے
مختلف نازک مراحل پر آنحضورؐ نے انسانیت اور اعلیٰ
اقدار کی کس قدر حفاظت فرمائی ہے - قیمت

اسلام اور موسیقی :- اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو معلوم
ہوگا اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل
کا نظریہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵ ، ۲ روپے

عائلی زندگی کے لیے قانونی تجاویز :- نکاح ، جہیز ،
طلاق ، تعدد ازدواج ، خلع ، مہر ، ترکہ غرضیکہ ازدواجی
زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق
قانونی تجاویز جو اصل اسلام ، عدل اور حکمت عملی پر
مبنی ہیں - قیمت - ۲۵ ر ۱ روپے

مسئلہ تعدد ازدواج :- تعدد ازدواج جیسے اہم اور
پیچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب و سنت
کی روشنی میں بحث کی گئی ہے - قیمت ۷۵ ، ۱ روپے

تحدید نسل :- پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ
نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائل زندگی اور انسانی
آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدید نسل ضروری ہے
اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو
کی گئی ہے - قیمت ۷۵ پیسے -

اجتہادی مسائل :- شریعت نام ہے قانون کا جو
ہر دور میں نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح
ہے جو کبھی نہیں بدلتی - ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت
کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو
جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد
مسائل سے بحث کی گئی ہے - قیمت ۵۰ ر ۴ روپے

زیر دستوں کی آقائی : مصر کے مشہور مفکر و ادیب
طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآرا کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ
ترجمہ قیمت - ۵۰ ر ۳ روپے

الفخری :- یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مورخ
ابن طقطقیٰ کی تاریخ کا ترجمہ ہے - اس کتاب کا شمار معتبر
ماخذ میں ہے - بے لاگ تبصرے اور تنقید کی بنا پر اس
کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے قیمت ۲۵ ر ۵ روپے

## بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

**حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق:۔** عصری تقاضوں کی روشنی میں حقایق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

**تاریخ تصوف:۔** تصوف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم الشان اضافہ کیا ہے اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ء۴ روپے

## مولانا رئیس احمد جعفری

**اسلام اور رواداری:۔** قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں قیمت حصہ اول ۷۵ء۷ روپے، حصہ دوم ۵۰ء۷ روپے

**سیاست شرعیہ:۔** اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستورِ حیات پیش کیا تھا۔ جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

**اسلام میں عدل و احسان:۔** قرآن پاک اور احادیثِ نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۵۰ء۵ روپے

## شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے

**تاریخ جمہوریت:۔** قبائلی معاشروں اور یونان قدیم سے لیکر عہدِ انقلاب اور دورِ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش مختلف ادوار کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آنرز کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

**انڈونیشیا:۔** جمہوریۂ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، سماجی و ثقافتی تحریکوں۔ قومی اتحاد و استحکام کی موجودہ جدوجہد نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اعلیٰ ۹ روپے۔ قسم دوم ۷ روپے

**سرسید اور اصلاحِ معاشرہ** :- اس کتاب میں بڑی خوبی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرسید کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی زندگی میں قوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن گئیں۔ مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشرتی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (زیر طبع)

**اسلام کی بنیادی حقیقتیں** :- اراکینِ ادارہ

اس کتاب میں ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے

**محمد مظہر الدین صدیقی** (سابق رفیقِ ادارہ)

**اسلام اور مذاہبِ عالم** :- مذاہبِ عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کر کے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

**اسلام میں حیثیتِ نسواں** :- مساواتِ جنسی، ازدواجی زندگی، طلاق، پردہ اور تعددِ ازدواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۱٫۷۵ روپے

**اسلام کا نظریۂ اخلاق** :- قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

**اسلام کا نظریۂ تاریخ** :- اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے

**اسلام کا معاشی نظریہ** :- عہدِ جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۱٫۲۵ روپے

**دینِ فطرت** :- اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱٫۷۵ روپے

**عقاید و اعمال** :- عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقاید کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ

**مقامِ انسانیت** :- مخالفینِ اسلام کے اس اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادرِ مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا قیمت ۱٫۲۵ روپے

**خواجہ عباد اللہ اختر** (سابق رفیقِ ادارہ)

**مشاہیرِ اسلام** :- تاریخِ اسلام کے چند مشاہیر کے حالات و سوانح مورخانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۴ روپے

مذاہبِ اسلامیہ :- مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث - قیمت :- ۶ روپے

بیدل :- مرزا عبدالقادر بیدل کی بلند پایہ شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۷٫۵۰ روپے

اصولِ فقہِ اسلامی :- قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوقِ انسانی :- قیمت ۱٫۵۰ روپے -

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت :- ۱٫۲۵ روپے

## ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیقِ ادارہ)

قرآن اور علمِ جدید :- اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علومِ جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے - قیمت ۶٫۵۰ روپے

اسلام کا نظریۂ تعلیم :- اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے اس کی وضاحت - قیمت ۱٫۲۵ روپے

## دیگر تصانیف

تہذیب و تمدنِ اسلامی :- رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصّہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و زوال کی ایک جامع تاریخ ہے - قیمت حصّہ اول ۶ روپے حصّہ دوم ۷٫۵۰ روپے، حصّہ سوم ۶ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں :- عبدالمجید سالک

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برِ عظیم پاک و ہند کو گذشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا - اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا - قیمت ۱۲ روپے -

مآثرِ لاہور :- سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصّوں میں منقسم ہے - "اربابِ سیف و سیاست" میں قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے - اور دوسرا حصہ "صاحبانِ علم و قلم" لاہور کے مشائخ، علماء، مصنفین و شعراء سے متعلق ہے - ۶٫۵۰ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار :- رشید احمد

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مسلمان مفکروں اور مدبّروں کے سیاسی نظریات پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریۂ مملکت کی بخوبی وضاحت کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے -

قیمت ۵٫۷۵ روپے

اقبال کا نظریۂ اخلاق :- سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفۂ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت مجلد ۴ روپے

**سرسید اور اصلاحِ معاشرہ**:- اس کتاب میں بڑی خوبی اور فصاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرسید کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی زوال پذیر قوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن گئیں مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (زیرِ طبع)

**اسلام کی بنیادی حقیقتیں**:- ارکینِ ادارہ
اس کتاب میں ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے

## محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیقِ ادارہ)

**اسلام اور مذاہبِ عالم**:- مذاہبِ عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کرکے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

**اسلام میں حیثیتِ نسواں**:- مساواتِ جنسی ازدواجی زندگی، طلاق، پردہ اور تعدد ازدواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۱٫۷۵ روپے

**اسلام کا نظریۂ اخلاق**:- قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

**اسلام کا نظریۂ تاریخ**:- اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے

**اسلام کا معاشی نظریہ**:- عہدِ جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۱٫۲۵ روپے

**دینِ فطرت**:- اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱٫۷۵ روپے

**عقاید و اعمال**:- عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقاید کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ

**مقامِ انسانیت**:- مخالفینِ اسلام کے اس اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرادی اور اسے قادرِ مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کردیا قیمت ۱٫۲۵ روپے

## خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیقِ ادارہ)

**مشاہیرِ اسلام**:- تاریخ اسلام کے چند مشاہیر کے حالات و سوانح مورخانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔
قیمت ۶ روپے

مذاہب اسلامیہ:۔ مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث ۔قیمت:۔ ۶ روپے

بیدل:۔ مرزا عبدالقادر بیدل کی بلند پایہ شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۵۰،۷ روپے

اصول فقہ اسلامی:۔ قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوق انسانی:۔ قیمت ۵۰،۱ روپے۔

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت:۔ ۲۵،۱ روپے

ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ)

قرآن اور علم جدید:۔ اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔ قیمت ۵۰،۶ روپے

اسلام کا نظریہ تعلیم:۔ اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے۔ اس کی وضاحت ۔قیمت ۲۵،۱ روپے

## دیگر تصانیف

تہذیب و تمدن اسلامی:۔ رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و انتشار کی ایک جامع تاریخ ہے ۔قیمت حصہ اول ۶ روپے حصہ دوم ۵۰،۷ روپے، حصہ سوم ۷ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں:۔ عبدالمجید سالک

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برعظیم پاک و ہند کو گذشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا۔ اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے۔

مآثر لاہور:۔ سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ "ارباب سیف و سیاست" میں قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرا حصہ "صاحبان علم و قلم" لاہور کے مشائخ، علماء، مصنفین و شعراء سے متعلق ہے۔ ۵۰،۶ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار:۔ رشید احمد

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مسلمان مفکروں اور مدبروں کے سیاسی نظریات پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریہ مملکت کی بخوبی وضاحت کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے۔

قیمت ۷۵،۵ روپے

اقبال کا نظریہ اخلاق:۔ سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفۂ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت مجلد ۴ روپے

۔۔۔ ۳ روپے۔

**دین اور اسلام** :۔۔۔ شیخ محمود احمد

ملکی مسائل کا حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے نہایت اہم ہے اور یہ کتاب اس مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سعی بلیغ ہے قیمت ۲۵ر۴ روپے

**سکھ مسلم تاریخ** :۔۔۔ ابوالامان امرتسری

اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، سکھ تاریخ اور حقایق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۵۰ر۴ روپے

**گرونانک صاحب اور اسلام** :۔ ابوالامان امرتسری

گورونانک جی اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر تھے۔ اور انھوں نے اپنی بانی میں قرآن حکیم کی آیات اور احادیث نبوی کو کس طرح پیش کیا ہے۔

قیمت ۵۰ر۶ روپے

**اسلام اور تعمیر شخصیت** :۔۔۔ عبدالرشید

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی شخصیت کی تکمیل انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے قرآن پاک نے تعمیر شخصیت کے لوازم بہت عام فہم انداز میں بیان کر دیئے ہیں اور رسول مقبول کا مقرر کردہ ضابطہ حیات اس کے حصول کا نہایت موثر ذریعہ ہے۔ قیمت ۵۰ر۴ روپے

**اسلامی اصول صحت** :۔۔۔ فضل کریم فاضل

قرآن کریم اور رسول مقبولؐ نے انسانی صحت کی بقا تحفظ کے لیے نہایت عمدہ اصولوں کی تعلیم دی ہے جن کو سامنے رکھ کر اس کتاب میں صحت کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۵۰ر۳ روپے

## تراجم

**طب العرب** :۔۔۔ حکیم علی احمد نیر واسطی

ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۲۵ر۷ روپے

**ملفوظات رومی** :۔۔۔ عبدالرشید تبسم

یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔

قیمت ۲۵ر۷ روپے

**حیات محمدؐ** :۔۔۔ ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی

مصر کے یگانہ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۵۰ر۲۲ روپے

**فقہ عمرؓ**۔ مترجمہ امام خاں۔ یہ کتاب شاہ ولی اللہ کی تالیف رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ کا ترجمہ ہے قیمت ۲۵ر۶ روپے

**تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ** :۔ محمد حسین زبیری

ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ (زیر طبع)

**ملنے کا پتہ** :۔ سکرٹیری ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان